Martin Heidegger

De la esencia de la verdad

«Verdad»: ¿qué es eso?

¿Cuál es la «esencia» de la verdad?

¿Qué constituye a cada uno de los enunciados en verdadero?

Verdad es rectitud.

La verdad es la coincidencia, fundada en la rectitud, del enunciado de la cosa.

Esta obra, en la que el autor explora en los límites del conocimiento de la verdad (del ser), contiene las lecciones que impartió en la Universidad de Friburgo entre 1931 y 1932, a partir de *La parábola de la caverna* y del *Teeteto* de Platón.



Martin Heidegger

De la esencia de la verdad

ePub r1.0
turolero 15.05.15

Título original: *Vom Wesen der Wahrheit*
Martin Heidegger, 1943
Traducción: Alberto Ciria

Editor digital: turolero
Aporte original: Spleen
ePub base r1.2



OBSERVACIONES INTRODUCTORIAS

§ 1. El carácter cuestionable de nuestras opiniones preconcebidas, «dadas por evidentes», sobre la «esencia» y sobre la «verdad»

Queremos tratar *de la esencia de la verdad*.

«Verdad»: ¿qué es eso? La respuesta a la pregunta: «¿qué es eso?», nos conduce a la «esencia» de una cosa. «Mesa»: ¿qué es eso? «Montaña», «mar», «planta»: preguntando en cada caso «¿qué es eso?», estamos preguntando por la «esencia» de las cosas. Preguntamos… ¡pero, después de todo, ya las *conocemos*! Es más, ¿no *tenemos que* conocerlas ya para después preguntar, y sobre todo para responder, *qué* son?

Pues, ¿qué es, por ejemplo, una mesa? Justamente aquello que la constituye en lo que es; lo que corresponde a *toda* cosa que es mesa. Lo que todas tienen mutuamente en común, lo común a cada mesa real y a todas las mesas posibles, es lo *universal*, la «esencia»: lo que algo es «en general».

Pero, pese a todo, esto que es común a *todas*, sólo lo encontramos comparando las mesas *individuales*, y considerando qué les corresponde comúnmente como lo mismo. La mesas individuales, y de igual modo las cosas individuales de cualquier tipo, las *conocemos* ya cuando preguntamos por la «esencia» de ellas. Luego entonces también en el caso de nuestra pregunta: «¿Qué es la verdad?». (Este «luego entonces», como habrá que mostrar en lo que sigue, sería la *fatalidad*).

¿Cuál es la «esencia» de la verdad? Conocemos verdades particulares: por ejemplo, 2 + 1 = 3, la tierra gira en torno al sol, al otoño le sigue el invierno, a comienzos de agosto de 1914 comenzó la guerra mundial, Kant es un filósofo, fuera en la calle

hay ruido, esta aula está caldeada, aquí en la sala está encendida la luz, etcétera. Eso son «verdades particulares». Las llamamos así porque contienen algo «verdadero». ¿Y *en qué* está contenido esto «verdadero»? ¿Qué es eso que, de alguna manera, «lleva consigo» esto verdadero? Son los *enunciados* que acabamos de pronunciar. Cada enunciado particular es verdadero, «algo verdadero», «una verdad». Preguntamos ahora: ¿qué es la verdad en general, de modo universal? Según lo que hemos dicho: ¿qué constituye a cada uno de estos enunciados en verdadero? Esto: que en aquello *que* dice, coincide con las cosas y las situaciones *sobre las que* dice algo. Es decir, ser verdadero el enunciado significa tal coincidir. ¿Qué *es* entonces la verdad? La verdad es *coincidencia*. Tal coincidencia se da porque el enunciado se rige conforme a aquello sobre lo cual dice. Verdad es *rectitud*.[1] De este modo, la verdad es *la coincidencia, fundada en la rectitud, del enunciado con la cosa*.

Así topamos con lo curioso: no sólo conocemos verdades particulares, sino que también sabemos ya qué *es* la verdad. Es decir, *conocemos* ya la esencia de la verdad. Es más, la esencia de la verdad no la conocemos *también* sólo de modo casual y colateral, aparte de las verdades particulares, sino que, como es evidente, tenemos que conocer ya *necesariamente* la esencia. Pues ante la exhortación de mencionar verdad*es*, ¿de qué otro modo habríamos de saber lo que debemos presentar? Al fin y al cabo, no podríamos dar a conocer y reivindicar lo dicho *como* una verdad.

Por tanto, conocemos la *esencia* de la verdad, *qué* es: coincidencia, rectitud en el sentido del regirse con arreglo a…; también conocemos lo que queremos decir con la «esencia» de una cosa: lo universal; y sabemos qué es la esencia en tanto que esencia: la *esencialidad*, lo que *constituye* a la esencia en esencia. ¿A qué viene entonces *preguntar* aún por la esencia de la verdad y hacer de esta pregunta el asunto de una larga y fatigosa serie de lecciones? ¡Tanto más cuanto que la indicación de la esencia es del todo evidente y comprensible para cualquiera!

Algo nos es «comprensible» cuando lo comprendemos,[2] es decir, cuando podemos presidir una cosa, cuando estamos a la altura de ella, la abarcamos de un vistazo y la captamos a fondo en su estructura. Eso «obvio» que hemos mencionado (verdad como coincidencia y rectitud, esencia como lo universal, el

ser-qué)
, ¿*nos* es realmente *comprensible*?

1. Hemos dicho que la esencia de la verdad es la *coincidencia*. El enunciado coincide con aquello sobre lo cual dice algo. «Aquí en la sala está encendida la luz». Pero aquello acerca de lo cual se dice algo en este enunciado, aquello *conforme a lo cual* el enunciado se rige, tiene que estar *dado* ya como regla para el enunciar, pues ¿cómo si no debería regirse conforme a ello? Es decir, tenemos que saber ya qué y cómo es eso acerca de lo cual enunciamos. Sabemos que aquí está encendida la luz. Pero tal saber sólo lo tenemos a partir de un conocimiento, y el conocimiento capta lo verdadero, pues un conocimiento falso no es conocimiento. ¿Y qué *es* lo verdadero? Lo *conocido* es lo verdadero. Precisamente aquello que coincide con la situación. El enunciado coincide con lo conocido en el conocimiento. Es decir, con lo verdadero. ¿Lo verdadero? ¿Así pues, la coincidencia del enunciado es coincidir con algo que coincide? ¡Una definición de esencia ejemplar! La verdad es coincidencia con una coincidencia, y ésta última coincide a su vez con una coincidencia, y así sucesivamente. ¿Y la *primera* coincidencia a la que nos remontamos? Lo primeramente dado, ¿tiene que ser *igual* a algo dado, es decir, ser necesariamente ello mismo algo que coincide? ¿Qué es lo que tal vez se desliza en medio, y por qué? Porque todo se está tratando formalmente y sin base, con la concepción de la verdad como coincidencia no obtenemos ni tenemos en absoluto nada comprensible. Lo que se destacaba como algo obvio, es del todo oscuro.
2. Hemos dicho: verdadero es el *enunciado*. Sólo que «verdadero» llamamos también a una cosa o a un hombre. Decimos: «oro verdadero», «un verdadero amigo». ¿Qué significa *aquí* «verdadero»? ¿Con qué coincide el oro verdadero, si es que ser verdad significa coincidencia? ¿Acaso con un enunciado? Evidentemente no. «Verdadero» es, en todo caso, equívoco. ¿A qué se debe que llamemos «verdaderos» también a cosas y a hombres, es decir, no sólo a

enunciados? En el caso de enunciados y de cosas, ¿significa ahí «verdadero» en cada caso algo distinto? ¿Cuál es entonces el *auténtico* significado de «verdadero»: el que asignamos a los enunciados, o aquel conforme al cual llamamos «verdaderas» a las cosas? ¿O *ninguno* de los dos significados tiene prioridad sobre el otro? ¿Pero tienen entonces una *ascendencia* común, a partir de *otro* significado de «verdadero» que en la versión de la verdad como coincidencia ya no llega a expresarse?

La verdad como coincidencia (carácter del enunciado) es por tanto equívoca, no está suficientemente delimitada en sí ni determinada en su procedencia: es decir, no se la ha comprendido, y lo obvio resulta ser una apariencia.

3. La *esencia* de la verdad, decíamos, es lo que determina *universalmente* a las verdades particulares en aquello *que son*. «Esencia» llamábamos a lo universal, al ser-qué. Hemos procedido aclarándonos este concepto de esencia con el ejemplo de lo que queremos decir con la esencia de mesa. Ahora bien, evidentemente, la esencia de «mesa» en cuanto tal y de la «verdad» en cuanto tal son, en cuanto al contenido, totalmente inconmensurables. Pero la *esencialidad* de estas esencias, ¿es *también* distinta? ¿O el carácter de esencia de la esencia de la mesa y el carácter de esencia de la esencia de verdad es *el mismo*? Las verdades, ¿son algo así como mesas que están por ahí puestas, de modo que pueda preguntarse por ellas del mismo modo? ¿Es sin más legítimo y esclarecedor el modo como hemos procedido, a saber, transferir por las buenas la manera de captar la esencia de la mesa, la silla y el buzón (*la* pregunta por la esencia que dirigimos a las *cosas*) a la captación de la esencia de la *verdad*?

   Aun concediendo que la esencialidad de la esencia es en ambos casos la misma y que significa el ser-qué universal de una cosa: ¿qué entendemos por ser-qué, qué significa ahí *ser*? ¿Lo entendemos realmente? No.

Hablamos tan obviamente de esencia, de pregunta por la esencia, de captación de la esencia, y así también de la esencia de la verdad, y en el fondo sigue siendo incomprensible aquello por lo que estamos preguntando cuando preguntamos por la esencia.

4. Al perfilar la esencia de la mesa o de la verdad, señalamos que no sólo conocemos ya mesas individuales y verdades particulares, sino que también, en tanto que las conocemos *como tales* (justamente en aquello que son *en general*), las conocemos ya en su esencia, es más, que esta esencia tenemos que conocerla ya *de antemano* para poder designar algo que viene a nuestro encuentro (que nos sale al paso) *como* mesa, *como* montaña, *como* verdad. ¿Qué sucede con esta peculiaridad de la esencia de que *tenga que* ser conocida ya de antemano? ¿Qué tipo de necesidad es ésta? ¿Por qué es así? ¿Es una casualidad, justamente un hecho que constatamos y asumimos? ¿Entendemos la esencialidad de la esencia cuando nos quedamos perplejos en vista de esta peculiaridad? No. Esencia y esencialidad son, también en este sentido, incomprensibles.

5. Pero aun suponiendo por un momento que lo que expusimos como esencia de la verdad, la coincidencia de un enunciado con la cosa, y además el modo como en ello concebimos la «esencia» (el
   ser-qué
   como lo mismo, lo general para muchos), suponiendo que todo eso nos resulte realmente comprensible de suyo, sin ningún resto de incomprensibilidad[3], entonces, esto que nos resulta *evidente de suyo*, ¿podemos tomarlo, pues, sin más como fundamento de nuestras consideraciones, para que de hecho se garantice luego por sí mismo y nosotros podamos apelar a ello como algo asegurado y verdadero? ¿De dónde sabemos, pues, que lo así entendido está *asegurado*? ¿Que lo que de este modo es obvio también *es* así y es *verdadero*? ¿Que la obviedad de algo —suponiendo que la haya— es la *garantía* de la verdad de la cosa respectiva o de una

proposición? ¿Es *eso*, por su parte, tan obvio? ¡Cuántas cosas no nos habrán sido ya a nosotros, es decir, a los hombres, obvias e inmediatamente evidentes, y luego resultaron ser una apariencia, lo contrario de la verdad y del saber asegurado! Así pues, que nosotros apelemos a la obviedad como garantía de verdad, es algo incomprensible, porque no está fundamentado.

6. Lo que es comprensible «de suyo», lo llamamos así porque, sin mayor intervención por parte nuestra, «nos entra en la cabeza». *Nos* resulta obvio, *nosotros* lo encontramos así. ¿Quiénes somos, pues, nosotros? ¿Cómo llegamos a erigirnos en Corte Suprema que decide qué es evidente y qué no? Que, como nos parece, no necesitemos intervenir más para que eso nos entre en la cabeza, ¿demuestra eso que no podamos e incluso tengamos que intervenir? Nosotros, tal como somos y llevamos nuestras penas y disfrutes cotidianos, nosotros, que justamente acabamos de llegar a la pregunta por la esencia de la verdad (porque aparece en el programa de asignaturas), ¿somos *nosotros*, y es lo que *nos* resulta obvio, sin más la instancia última y primera? ¿Entendemos lo más mínimo por qué eso tiene que ser así, ni mucho menos por qué eso no puede ser? Nosotros los hombres, ¿sabemos, pues, quiénes somos, y quién o qué es *el hombre*? ¿Sabemos si y en qué límites y con qué desventajas lo obvio puede y le es lícito ser un criterio para el hombre? ¿Quién nos *dice*, pues, quién es el hombre? Todo esto, ¿no es totalmente incomprensible?

Hemos partido del perfilamiento de la esencia de la verdad como coincidencia y rectitud. Este perfilamiento se las daba de obvio y, por eso, de vinculante. Ahora se ha evidenciado que todo esto obvio, ya tras unos pocos e imprecisos pasos, se ha vuelto totalmente incomprensible: la concepción de la esencia de *verdad* en doble sentido (1 y 2), la concepción de la *esencialidad* de la esencia en doble sentido (3 y 4), apelar a la *obviedad* como regla y garantía de un saber asegurado, a su vez en doble sentido (5 y 6). Lo aparentemente obvio se ha vuelto incomprensible; pero eso significa, mientras queramos seguir deteniéndonos en esto

incomprensible y esforzándonos por ello: *cuestionable, digno de ser cuestionado*. Primeramente tenemos que preguntar: ¿a qué se debe que nos movamos y nos sintamos a gusto, con tanta naturalidad y sin más, en obviedades tales? ¿A qué obedece que lo que en apariencia es obvio, en el fondo, al mirarlo más de cerca, sea lo que menos entendemos? Respuesta: porque nos es demasiado próximo y porque lo tratamos como a todo lo inmediato. Por ejemplo, nos encargamos de que esto y aquello esté en orden, venimos aquí, por ejemplo, con cuaderno y pluma, y asimismo nos encargamos de que nuestros enunciados, a ser posible, coincidan con lo dicho y lo mentado. Eso lo conocemos. La verdad, en cierto sentido, corresponde al uso diario, y de este modo sabemos también, naturalmente, qué significa eso. Nos resulta tan inmediato que no tomamos distancia frente a ello, y por eso tampoco tenemos ninguna posibilidad de abarcarlo de un vistazo ni de captarlo a fondo.

Así pues, lo primero tendrá que ser que nos distanciemos de todo esto evidente de suyo, que retrocedamos ante ello, que lo que ahora tomamos y lo que hoy se toma así de todas formas por verdad, por un momento lo dejemos estar y lo dejemos en paz. ¿Pero *hacia dónde* debemos retroceder, *desde dónde* hemos de ver (con distanciamiento) lo evidente de suyo? Pues bien: desde lo que anteriormente se *dijo* sobre todo esto, de regreso al modo como *antiguamente* se concibió la verdad: es decir, que echemos un vistazo a la *historia* del concepto de verdad. Sí, ¿pero no es una ocupación inútil la de desenterrar opiniones anteriores sobre un asunto, y encima aún tratar prolijamente sobre ello? Esta ocupación inútil, pese a todo el celo con que se haga, ¿no es en el fondo una huida de aquello que la época actual exige para sí de nosotros? Estos paseos inofensivos por los viejos jardines de visiones del mundo y doctrinas antiguas, ¿no es un cómodo eludir la responsabilidad frente a las exigencias del día, un lujo espiritual extravagante que ya no lo legitima ningún derecho (y hoy menos que nunca)?[4]

§ 2. Regreso a la historia del concepto de verdad: no una confirmación histórica de las opiniones preconcebidas, sino recogimiento en la incipiente experiencia griega de la ἀλήθεια (no-ocultamiento)[5]

¡Pero concedamos por un momento el deseo de orientación histórica! ¿Cómo se concibió *anteriormente* lo que hemos aducido con toda obviedad como esencia de la verdad y como esencia de la esencia? En la Edad Media y más tarde se definía: *veritas est adaequatio rei et intellectus sive enuntiationis*, la verdad es la adecuación del pensamiento o del enunciado a la cosa, es decir, la coincidencia con ella, o también *commensuratio*, con-mensurar, un medirse con arreglo a algo. ¿Y cómo se concebía la esencia? Como *quidditas*, como «quididad», el
ser-qué
de una cosa, su género: lo universal de la especie.

¿Y cómo se pensaba aún más antiguamente, en la Antigüedad, el concepto de la verdad y el concepto de la esencia? La verdad se determina ahí como ὁμοίωσις (ὁμοίωμα) τῶν παθημάτων τῆς ψυχῆς καὶ τῶν πραγμάτων (*adaequatio*, adecuación, coincidencia con las cosas), y la esencia como τὸ τί ἐστιν (*quidditas*,
ser-qué)
, como γένος (lo universal de la especie).

¿Qué obtenemos de estas indicaciones, que para la Edad Media pueden hallarse en Tomás de Aquino (*quaestiones de veritate*, qu. I art. 1), y para la Antigüedad en Aristóteles (περὶ ἑρμηνείας, cap. 1, 16a)? Lo que llama la atención es que, lo que hemos expuesto como

perfilamiento obvio de la esencia de la verdad, rige como tal ya desde antiguo. La retrospectiva histórica *confirma* justamente lo que también a nosotros nos resultaba obvio. Es más, esta confirmación, al cabo, le confiere a esto obvio también su *legitimidad* frente a lo incomprensible que creíamos encontrar. Así sucede que, también para la tesis de que la verdad es un carácter del enunciado, del pensamiento y del conocimiento, hoy se apele a la Edad Media y a Aristóteles.

¿Qué pretendíamos con el «regreso a la historia»? Ganar *distancia* frente a lo que hoy resulta obvio y próximo, demasiado próximo a nosotros. ¡Y ahora, con la demostración de su venerable edad, todavía estamos más obligados a lo obvio! ¡Qué fuerza interna de acreditación y qué validez tiene que llevar en sí, después de todo, esta concepción de la esencia de la verdad, para que haya podido conservarse ya durante más de dos milenios a lo largo de todas las transformaciones de las posiciones y los sistemas filosóficos!

¿Qué significa, por el contrario, que nosotros mostremos recelos y hallemos algo incomprensible en esto que es obvio y está acreditado? Otra vez: ¿adónde ha conducido el intento de ganar distancia frente a lo actual mediante un regreso a la historia? ¡A que lo actual se acredite como algo bastante antiguo!

Sólo que, ¿acaso hemos *realizado* el regreso a la historia? ¿Hemos *ido* atrás? Siguiendo el hilo conductor de la definición esencial de la verdad que hoy es usual, hemos investigado cómo se concibió antiguamente lo mencionado, y encontramos *lo mismo*. ¿Es eso un regreso a la historia, o sólo una transmisión histórica de conceptos y nombres antiguos? ¿Hemos regresado a *aquello* que *sucedió* en el inicio de nuestra filosofía occidental, y quizá *todavía* sucede? No. ¿Hemos de extrañarnos de que lo pasado lo encontráramos sólo como actual, y no como ello mismo, como algo quizá completamente distinto? ¿Hemos de extrañarnos de que luego no lográramos desembarazarnos de lo actual y no se ganara la distancia? ¿Y si el regreso a la historia fuera otra cosa que emitir un informe sobre lo pasado y huir del presente?

Pero aun cuando fuera eso: ¿no es lo presente tan funesto que, al cabo, merece la pena huir de él, huir de verdad, para no sucumbir por completo a él, y para ponerse así en situación de superarlo al

cabo de verdad de una vez? Pues, en el *auténtico* regreso a la historia, tomamos *esa* distancia frente al presente que nos proporciona, por vez primera, el espacio intermedio para el *impulso* que es necesario para *saltar más allá* de nuestro propio presente, es decir, para tomarlo como lo único como lo que merece ser tomado todo presente en cuanto presente: algo que debe ser *superado*. El verdadero regreso a la historia es el comienzo decisivo de la auténtica *futuridad*. Jamás hombre alguno ha saltado más allá de sí desde el lugar y en el lugar en el que está en ese momento.[6] Y si no aprendemos a comprenderlo: qué pasará entonces, eso lo sabe cualquiera.

Al cabo, el regreso a la *historia* nos lleva por vez primera a lo que *hoy* sucede realmente. Al cabo, es también una mera opinión cotidiana obvia, y por tanto sospechosa, que la historia es lo «pasado».

¿Pero qué sucede con el *regreso* a la historia? En lugar de hablar prolijamente sobre ello, queremos *intentar* el regreso, en todo caso un paso (aunque aquí sólo se puede tratar de la historia de la filosofía).

Dejemos estar por un momento la definición de la esencia de la verdad que hemos comentado y que, como ha resultado, es usual desde hace tiempo, y preguntemos ahora, sin consideración a esta definición usual, cómo se entendió la verdad en el inicio de la filosofía occidental, es decir, qué pensaban los *griegos* de eso que nosotros llamamos «verdad». ¿Qué *palabra* tenían para ella? La palabra griega para verdad —esto nunca se puede tener demasiado presente, y hay que hacérselo presente una y otra vez, casi a diario— se llama ἀλήθεια, *no-ocultamiento*. Algo verdadero es un ἀληθές, algo no oculto. ¿Qué obtenemos en primer lugar de esta palabra?

Encontramos dos cosas:

1. Lo que nosotros llamamos lo verdadero, los griegos lo entendían como lo des-oculto, lo ya no oculto; lo que es *sin* ocultamiento, y por tanto lo arrancado al ocultamiento, en cierta manera lo que se le ha arrebatado. Es decir, para los griegos lo verdadero es algo que no lleva consigo otra cosa, a saber, ocultamiento, algo que está libre de él. Por eso, el término griego para verdad, conforme a su estructura

semántica y también conforme a su estructura verbal, tiene un contenido fundamentalmente distinto que nuestra palabra alemana *Wahrheit*, «verdad», y, de modo característico, también ya que el término latino *veritas*. Es un término *privativo*. La estructura semántica y la formación verbal de ἀλήθεια no coinciden, pero sí se corresponden con las de la palabra alemana *Un-schuld*, «falta de culpa», «inocencia», a diferencia de *Schuld*, «culpa», donde la palabra negativa representa lo positivo (libre de culpa) y la palabra positiva lo negativo (culpa como un defecto). De este modo, para los griegos, también la verdad es un privativo.

   Curioso que «verdadero» signifique lo que algo ya *no* tiene. ¡Podríamos dejarlo estar como una curiosidad y atenernos a lo viable!

2. El significado de la palabra griega para verdad, «no-ocultamiento», inicialmente no tiene nada que ver con *enunciado* ni con *el* contexto específico al que nos trajo el perfilamiento usual de la esencia de la verdad: coincidencia y rectitud. Estar oculto y desocultado significa algo totalmente distinto que coincidir, adecuarse, regirse por… Verdad como no-ocultamiento y verdad como rectitud son cosas separadas del todo, como si hubieran surgido de experiencias fundamentales totalmente distintas y no se las pudiera juntar en modo alguno.[7]

Ya la indicación a grandes rasgos de estos dos caracteres del *significado* de la palabra griega para verdad puede bastar para exponer que, en la medida en que ya entendemos la palabra, de hecho nos hemos desembarazado de golpe de la versión usual del concepto de verdad. Efectivamente. Pero de aquí no puede sacarse mucho. Al contrario: tenemos que guardarnos de extraer demasiado del desmembramiento de una palabra y de un significado de la palabra, en lugar de meternos en el *asunto* del que se trata. ¡A qué tratamientos estériles, es más, a qué funestos errores no conducirán los osados malabarismos de la etimología! Sobre todo si pensamos (aplicándolo a nuestro caso) que, después de todo, ya los griegos concibieron la esencia específica de la verdad en el sentido de una

ὁμοίωσις (ajuste, coincidencia). De este modo, de la aclaración del mero significado de la palabra no debemos esperar demasiado, es más, no debemos esperar nada, pero menos que nada, apoyar en una explicación tal de la palabra la afirmación de que originalmente, en la Antigüedad, la esencia de la verdad se entendió de otro modo que en la definición que desde entonces es usual.

Ciertamente no hemos de proceder así. Pero, después de todo, nos hemos vuelto desconfiados: ¡que la palabra griega para verdad *signifique* algo totalmente distinto de «rectitud»! Por mucho que no podamos ni queramos enfrascarnos en un mero significado de la palabra, igualmente tenemos que considerar que la palabra para verdad, ἀ-λήθεια, no es una palabra para una cosa cualquiera e indiferente, sino una palabra para eso que el hombre quiere y busca en el fondo de su esencia; una palabra, por consiguiente, para algo primero y último. ¿Y la palabra para ello habría de ser indiferente, y su acuñamiento azaroso, toda vez que evidencia la extrañeza sobre la cual hemos llamado la atención? Esta palabra, ¿no tiene que surgir más bien de una experiencia humana original del mundo y de sí mismo, si es que es una palabra para lo que constituye la base y el suelo y el abovedamiento de la existencia humana? ¿No es entonces ἀλήθεια una palabra fundamental y primordial?

¡Quién quiere discutir eso! Pero con tanto mayor apremio tenemos que exigir entonces que se nos *muestre si* y *cómo* surgió de la experiencia fundamental correspondiente del hombre antiguo: si una experiencia fundamental semejante *existió*, qué *testimonio* tenemos de ello. Si lo «verdadero» significa para el griego lo no-oculto, lo desembarazado del ocultamiento, entonces, en la experiencia de lo verdadero en tanto que lo no-oculto, tiene que estar *co*-implicada la experiencia de lo *oculto* en su ocultamiento.

¿*Qué* es, pues, eso que los griegos llaman ἀληθές (no-oculto, verdadero)? Ni el enunciado, ni la proposición, ni el conocimiento, sino lo ente mismo, el conjunto de la naturaleza, las obras humanas y el obrar de Dios. Cuando Aristóteles dice que en el filosofar se trata de περὶ τῆς ἀληθείας[8], «de la verdad», no está queriendo decir que la filosofía tenga que establecer proposiciones correctas y válidas, sino que quiere decir que la filosofía busca lo ente en su no-ocultamiento como ente. Por consiguiente, previamente y al mismo tiempo lo ente tiene que estar experimentado en *su ocultamiento*, lo

ente como algo que se oculta. La experiencia fundamental de ello es, evidentemente, el suelo del que nace por vez primera la *búsqueda* de lo no-oculto. Sólo si lo ente se experimenta previamente en su ocultamiento y en su ocultarse, si el ocultamiento de lo ente abarca al hombre y le acosa en su conjunto desde el fondo, sólo entones le es al hombre necesario y posible ponerse a arrancar a lo ente de este ocultamiento y llevarlo al no-ocultamiento, poniéndose a sí mismo de este modo en lo ente no oculto.

Pues bien, para esta experiencia fundamental de lo ente como algo que se oculta, ¿tenemos un testimonio de la Antigüedad? Afortunadamente sí, e incluso un testimonio muy elevado de uno de los filósofos más grandes y además más antiguos de la Antigüedad: *Heráclito*. De él nos llegan transmitidas las significativas palabras: [ἡ] φύσις… κρύπτεσθαι φιλεῖ.[9] El imperar de lo ente, es decir, lo ente en su ser, ama el ocultarse, le gusta ocultarse. En esta sentencia se encierran varias cosas. ἡ φύσις, la «naturaleza»: eso no se refiere al *recinto* de lo ente que para nosotros es hoy objeto de la investigación de la naturaleza, sino al imperar de lo ente, de *todo* ente: la historia humana, los sucesos naturales, el obrar divino. Lo ente en cuanto tal, es decir, en aquello como lo cual es en tanto que ente, *impera*. κρύπτεσθαι φιλεῖ: Heráclito no dice que lo ente en cuanto tal efectivamente se oculte de cuando en cuando, sino φιλεῖ: *ama* el ocultarse, le gusta ocultarse. Su propensión auténtica e interna es permanecer oculto, y si por un momento es desocultado, regresar de nuevo al ocultamiento. Aquí no podemos explicar hasta qué punto esta sentencia de Heráclito acerca de lo ente guarda relación con su concepción fundamental del ser. La divinidad juega a construir el mundo innumerables veces, cada vez de forma distinta.[10]

Es suficiente. En esta sentencia de Heráclito está pronunciada *la* experiencia fundamental *con* la cual, *en* la cual y *desde* la cual despertó una mirada a la esencia de la verdad como no-ocultamiento de lo ente. Y esta sentencia es vieja, tan vieja como la propia filosofía occidental. Es más, tenemos que decir que esta sentencia expresa *la* experiencia fundamental y la actitud fundamental del hombre antiguo, con la que por vez primera comienza precisamente el filosofar. La ἀ-λήθεια, el no-ocultamiento

en el que a través del filosofar debe transformarse el ocultamiento de lo ente, no es una cosa cualquiera ni menos aún la propiedad de un enunciado y de una proposición, o eso que se da en llamar un valor, sino aquella realidad, aquel suceso al que sólo conduce *el* camino (ἡ ὁδός) del cual, asimismo, dice uno de los más antiguos grandes filósofos: «que discurre fuera del sendero habitual de los hombres», ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν (Parménides, Fragmento 1, 27).

Pero ya nos sobreviene un nuevo recelo. Se dirá: cierto, esta sentencia de Heráclito y la palabra ἀλήθεια podrán ser antiguas, podrán pertenecer a la época de los comienzos de la filosofía occidental. ¿No demuestra esto, a la inversa, que no hemos de dar demasiada importancia a esta sabiduría? Pues «al comienzo» todo es aún «primitivo», torpe y oscuro, medio «poesía» e incluso «poesía» del todo. Después de todo, desde entonces la filosofía ha avanzado, incluso se ha convertido en ciencia, pero de este no-ocultamiento se ha salido muy pronto y a fondo. Ciertamente, lo último que se ha dicho es atinado. ¿Pero lo otro? ¿El comienzo es lo primitivo, lo a medias, lo tentativo, lo oscuro, o el comienzo es lo supremo? Desde luego no en todas partes. En todo lo inesencial e irrelevante, el comienzo es lo que puede ser superado y se supera. Por eso, en lo inesencial hay progreso. Pero en lo esencial, adonde pertenece la filosofía, el comienzo nunca puede superarse: y no sólo no puede superarse, sino que ni siquiera puede volver a alcanzarse. En lo esencial, el comienzo es lo inalcanzable, lo supremo, y porque *nosotros* ya no entendemos nada de eso, por eso entre nosotros todo está tan completamente degenerado, todo es tan ridículo, tan sin ley y tan lleno de ignorancia. Hoy se considera una superioridad el filosofar sin este comienzo. La filosofía tiene su propia ley; sus valoraciones son otras.

Ya no estamos ante una mera palabra (ἀλήθεια) y su significado, tomado por ejemplo del diccionario, sino ante aquello que el significado de la palabra mienta por su parte: la realidad desde la cual y hacia la cual esta palabra fue pronunciada y acuñada por vez primera. Ciertamente, con base en la sentencia de Heráclito, solamente *intuimos* que ahí tuvo que suceder algo con el hombre. Una historia que, para nosotros, en un primer momento sólo se columbra como un suceso arbitrario, indiferente. En ningún

caso debemos interpretar lo dicho como si, con la experiencia fundamental del ocultamiento de lo ente, nos refiriéramos a una «vivencia» o una vivencia fundamental que el filósofo expresara luego en el poema o en la frase, sino que queremos decir esto: que con el hombre mismo *sucedió* algo que es mayor y más original que su comportamiento cotidiano. Un suceder y una historia a los que queremos conseguir regresar, a los que *tenemos que* conseguir regresar, si es que queremos concebir algo de la esencia de la verdad.[11]

¿Pero estamos equipados para este regreso? ¿Qué *tenemos* hasta ahora? La palabra ἀλήθεια, su (quizá extraño) significado y la sentencia de Heráclito. Eso es poco, y si buscamos otros testimonios, entonces pronto nos convencemos de la escasez con la que manaban las fuentes de la filosofía griega antigua. ¿No se vuelve así el regreso ahí inseguro e indeterminado?

Esto es cierto: lo que nos ha llegado transmitido y nos ha quedado de la obra y los bienes más propios de la filosofía presocráctica, en cuanto a su extensión es poco en comparación con las dimensiones de las obras de Platón y Aristóteles. De este modo, fácilmente se está tentado de opinar que los filósofos antiguos y los más antiguos, porque en cuanto a grandeza rebasan indiscutiblemente a Platón y a Aristóteles, tienen que haber escrito al menos tanto o incluso más. Quizá sea a la inversa. Tanto más escribe y habla el hombre cuanto menos tiene que decir algo esencial. Eso se evidencia hoy.

Ya sólo la frase de Heráclito bastaría para que la palabra griega para verdad, «no-ocultamiento», no sea casual. Testimonios tales no pueden incrementarse gracias a su número por encima de aquel primero.

Sin embargo, el regreso a los comienzos de la filosofía occidental en los griegos será difícil para nosotros, pero no porque sus obras sean escasas, sino porque nuestra existencia es mezquina, porque ya no está a la altura de la exigencia y del poder de lo poco que nos ha llegado transmitido. Pues incluso donde tenemos mucho, con Platón y Aristóteles, ¿qué hemos hecho de ello? Una erudición tal vez sobresaliente, pero sin base, y un entusiasmo afanoso, pero algo sin gusto. O incluso se reivindica como una preferencia no saber nada de ello.

¿Pero *cómo* debemos poner en marcha el regreso? ¿No se sugiere emprender el regreso a lo anterior a través de lo inmediato, es decir, a través de lo posterior? En Platón y Aristóteles, ¿no se trata más por extenso, más variadamente y más conscientemente de la verdad y de su esencia? ¿No podemos obtener conclusiones sobre lo anterior de modo más seguro partiendo de aquí? Eso parece ser un camino posible, y también queremos recorrerlo un trecho… pero por otros motivos. No porque esperemos poder concluir sobre lo anterior, para así venir a reemplazar la escasez de los testimonios más antiguos, sino porque en Platón y Aristóteles podemos ver cómo, en su obra, la experiencia fundamental indicada ya ha comenzado a volverse ineficaz, de modo que la actitud fundamental expresada en el significado fundamental de la palabra ἀλήθεια se reconfigura, y se prepara y anuncia lo que ya hemos aducido: la versión comúnmente usual de la esencia de la verdad, que aparentemente ya no tiene nada que ver con la ἀλήθεια. El no-ocultamiento se convierte en rectitud: un desarrollo del concepto que más tarde condujo a problemas aparentes… que tuvo que conducir a ellos, porque todo estaba desenraizado.

En un primer momento, no queremos llegar a conocer ni la ἀλήθεια en su originalidad, ni la verdad como rectitud (ὁμοίωσις) en su mera obviedad, sino el peculiar entrelazamiento de ambas. Queremos ver cómo estos dos conceptos se confunden uno en otro. Este tránsito mismo, de la ἀλήθεια *qua* no-ocultamiento a la verdad *qua* rectitud, es un *suceso*, es más, nada menos que *el* suceso en el que el *comienzo* de la historia occidental de la filosofía emprende ya una marcha pervertida y fatídica.

Para poder seguir este *tránsito* de la verdad como no-ocultamiento a la verdad como rectitud (su peculiar entrelazamiento), queremos llegar a conocer una consideración de *Platón* que trata de la ἀλήθεια, pero no en el sentido de esforzarse por una definición y un desmembramiento conceptual, sino en el modo de la exposición de una historia. Me refiero a la descripción de la parábola de la caverna al comienzo del Libro VII de la obra que lleva por título Πολιτεία (y que traducimos, malinterpretándolo, como *El Estado*).[12]

Nos detenemos ahora en una estación intermedia, en Platón, para ver de inmediato cómo ya en la época clásica de la filosofía

antigua se forma el doble significado del concepto de verdad, sin que en ello se viera el entrelazamiento y la conexión interna.

En la interpretación que sigue, dejamos intencionadamente sin considerar el contexto inmediato en que la parábola está dentro del diálogo. Tanto más pasamos por alto todas las explicaciones que conciernen al diálogo en su conjunto. Es determinante y significativo de la parábola de la caverna que pueda considerarse enteramente por sí misma, que podamos tomarla aisladamente sin tocar ni reducir en lo más mínimo su contenido y su significado.

Hablamos de una «parábola». Decimos también: *Sinn-Bild*, «imagen simbólica», «imagen con un sentido». Eso significa: una imagen visible, de modo que lo contemplado hace de inmediato una seña. La imagen no quiere ser considerada por sí misma: hace una *seña*, una seña hacia *el hecho de que* hay algo que *entender* en esta imagen y mediante esta imagen, y hacia *qué* sea eso. La imagen hace una seña, conduce a algo que hay que entender, es decir, hacia el ámbito de la inteligibilidad (la dimensión dentro de la cual se comprende): hacia un *sentido, Sinn* (de ahí: *Sinn-Bild*). Pero hay que prestar atención a que *lo que* hay que entender no es un sentido, sino un *suceso*. «Sentido»[13] significa sólo que se trata de algo que de alguna forma es comprensible. Lo que se entiende, no es nunca *ello mismo* un sentido. No entendemos algo *como* sentido, sino siempre sólo algo «en el sentido de…». El sentido no es nunca el *tema* de la comprensión.

La exposición de una parábola, de una imagen simbólica, no es entonces otra cosa que un hacer señas que hace ver (hacer una seña a través de lo que se exhibe de modo inmediatamente visible). Este hacer señas que nos da visiblemente una imagen, nos *conduce*: hacia aquello que ni el mero describir, por muy fiel que sea, ni tampoco el demostrar prosaico, por muy estricto y concluyente que sea, jamás llegan a aprehender. Por eso obedece a una necesidad interna que, siempre que Platón quiere decir en filosofía algo último y esencial, hable en parábolas y nos ponga ante una imagen simbólica. No es que todavía no se haya aclarado sobre el asunto, sino que le resulta *más que claro* que ese asunto no puede describirse ni demostrarse. En toda auténtica filosofía hay algo frente a lo cual todo describir y

demostrar zozobran y se degradan a ocupaciones hueras, por mucho que sean una ciencia brillante. Ya sólo el hecho de que Platón hable de la ἀλήθεια en una parábola nos hace la seña decisiva hacia el lugar donde hemos de buscarla y donde tenemos que confiarnos a ella, si es que queremos aproximarnos a la esencia de la verdad. Pero esto indescriptible e indemostrable es lo decisivo; y llegar hasta ahí, todo el esfuerzo del filosofar.[14]

Con ello concluimos las observaciones introductorias. Para ustedes, la comprensión de la interpretación no depende primeramente de si «entienden el griego» mal o nada o soberbiamente, tampoco de si tienen ustedes muchos o pocos conocimientos de doctrinas filosóficas, sino exclusivamente de si cada uno ha experimentado o está dispuesto a experimentar por sí mismo una necesidad de estar *aquí* ahora, si en cada uno habla algo ineludible que le *apela* a esta historia. Sin esto, toda ciencia se queda en mero envoltorio, y tanto más la filosofía en mera fachada.

Primera parte

LA SEÑA HACIA LA «ESENCIA» DE LA ἀλήθεια. UNA INTERPRETACIÓN DE LA PARÁBOLA DE LA CAVERNA EN LA *POLITEIA* DE PLATÓN

Capítulo primero

LOS CUATRO ESTADIOS DEL SUCEDER LA VERDAD

Así pues, ahora tratamos de la parábola de la caverna en la Πολιτεία de Platón (Libro VII, 514 a - 517 a), y la tomamos como una seña hacia la esencia del no-ocultamiento (ἀλήθεια). Dividimos el texto en cuatro fragmentos (A-D). Con esto, estamos caracterizando al mismo tiempo *cuatro estadios* del suceso que es simbolizado en la parábola.

En la interpretación, procedemos de tal modo que, aunque cada estadio lo aclaramos en sí mismo siguiendo el orden, sin embargo lo esencial no son los estadios individuales, sino las *transiciones* de uno a otro, y por tanto *toda la marcha* que consiste en estas transiciones. Con ello queda dicho que, una vez que el primer estadio haya quedado aclarado, no hemos de dejarlo aparte como algo terminado, sino que tenemos que incluirlo en la transición, asumiéndolo así en las transiciones siguientes. Con ello queda dicho al mismo tiempo que, con la aclaración del primer estadio, todavía no lo hemos comprendido. Sólo lo comprendemos a partir del segundo, y en sentido estricto, a partir del último.

Platón expone la parábola de modo que Sócrates, en una conversación con Glaucón, le hace ver la imagen simbólica. El contenido de la parábola, como sucede casi siempre, se puede resumir cómodamente en algunas frases y se le puede añadir una explicación igualmente breve y una aplicación, sin ser conmovido uno mismo por lo esencial ni mucho menos seguir la seña con la que conduce ante la pregunta decisiva. Este procedimiento usual y

fácil no nos sirve de nada. Si queremos evitarlo, lo primero es que nos encomendemos del todo al texto. Sólo así tal vez seamos conmovidos por la fuerza de configuración de Platón, lo cual no es en modo alguno algo accidental ni un añadido estético en la comprensión de una filosofía.

Primero leo respectivamente el texto griego,[15] y luego doy la traducción, que sólo puede ser un ayuda de emergencia.

A. El primer estadio (514 a 2 - 515 c 3): La situación del hombre en la caverna subterránea

(Primeramente pasamos por alto la primera frase, a la que regresaremos al final).

... ἰδέ γὰρ ἀνθρώπους οἷον ἐν καταγείῳ οἰκήσει σπηλαιώδει, ἀναπεπταμένην πρὸς τὸ φῶς τὴν εἴσοδον ἐχούσῃ μακρὰν παρὰ πᾶν τὸ σπήλαιον, ἐν ταύτῃ ἐκ παίδων ὄντας ἐν δεσμοῖς καὶ τὰ σκέλη καὶ τοὺς αὐχένας, ὥστε μένειν τε αὐτοὺς εἴς τε τὸ πρόσθεν μόνον ὁρᾶν, κύκλῳ δὲ τὰς κεφαλὰς ὑπὸ τοῦ δεσμοῦ ἀδυνάτους περιάγειν, φῶς τε αὐτοῖς πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὄπισθεν αὐτῶν, μεταξὺ δὲ τοῦ πυρὸς καὶ τῶν δεσμωτῶν ἐπάνω ὁδόν, παρ' ἣν ἰδὲ τειχίον πα-ρῳκοδ δομημένον, ὥσπερ τοῖς θαυματοποιοῖς πρὸ τῶν ἀνθρώπων πρόκειται τὰ παραφράγματα, ὑπὲρ ὧν τὰ θαύματα δεικύασιν.

—Ὁρῶ, ἔφη.

—Ὅρα τοίνυν παρὰ τοῦτο τὸ τειχίον φέροντας ἀνθώπους σκεύη τε παντοδαπὰ ὑπερέχοντα τοῦ τειχίου καὶ ἀνδριάντας καὶ ἄλλα ζῷα λίθινά τε καὶ ξύλινα καὶ παντοῖα εἰργασμένα, οἷον εἰκὸς τοὺς μὲν φθεγγομένους, τοὺς δὲ σιγῶντας τῶν παραφερόντων.

—Ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους.

—Ὁμοίους ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ τοὺς γὰρ τοιούτους πρῶτον μὲν ἑαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων οἴει ἄν τι ἑωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιὰς τὰς ὑπὸ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικὺ αὐτῶν τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας;

—Πῶς γάρ, ἔφη, εἰ ἀκινήτους γε τὰς κεφαλὰς ἔχειν ἀναγκασμένοι εἶεν διὰ βίου;

—Τί δὲ τῶν παραφερομένων; οὐ ταὐτὸν τοῦτο;

—Τί μήν;

—Εἰ οὖν διαλέγεσθαι οἷοί τ' εἶεν πρὸς ἀλλήλους, οὐ ταὐτὰ ἡγῇ ἄν τὰ ὄντα αὐτοὺς νομίζειν ὀνομάζειν ἅπερ ὁρῷεν;

—Ἀνάγκη.

—Τί δ' εἰ καί ἆχὼ τὸ δεσμωτήριον ἐκ τοῦ καταντικρὺ ἔχοι; ὁπότε τις τῶν παριόντων φθέγξαιτο, οἴει ἄν ἄλλο τι αὐτοὺς ἡγεῖσθαι τὸ φθεγγόμενον ἢ τὴν παριοῦσαν σκιάν;

—Μὰ Δί' οὐκ ἔγωγ', ἔφη.

«Represéntate la imagen de hombres en una morada subterránea, con forma de caverna. La entrada, que tiene toda la extensión de la caverna, la tiene hacia arriba, contra la luz del día. En esta morada están los hombres desde la infancia, encadenados por las piernas y el cuello. Por eso permanecen en el mismo sitio y sólo miran a lo que hay ante ellos, lo presente. Debido a las cadenas, no son capaces de girar la cabeza en derredor. Pero la claridad les llega desde atrás, desde un fuego que arde lejos desde allá arriba. Pero entre el fuego y los encadenados, a sus espaldas, discurre un camino, y a lo largo de él, imagínatelo, se ha construido un tabique, como el biombo que los titiriteros levantan delante de los espectadores, un biombo por encima del cual muestran los muñecos.

—Me lo imagino, dice [Glaucón].

—E imagínate cómo a lo largo de este muro unos hombres pasan llevando todo tipo de artilugios, que sobresalen por encima del tabique, estatuas y otras figuras de piedra y madera, y todo tipo de objetos confeccionados por hombres. Como es natural, sucede que algunos [de los que pasan llevando cosas] conversan, mientras que otros callan.

—Extraña es la imagen que presentas, y extraños son los prisioneros.

—¡Iguales a nosotros los hombres! ¿Pues qué crees tú? Seres tales, primeramente, no tienen otra visión de sí mismos y de los otros que las sombras que el resplandor del fuego proyecta sobre la pared de la caverna que hay enfrente de ellos.

—¿Cómo habría de ser de otro modo, si durante toda su vida están forzados a mantener la cabeza inmóvil?

—¿Pero qué ven de los objetos que llevan los que pasan detrás de ellos? ¿No será lo mismo [es decir, sombras]?

—¿Qué si no?

—Pues bien, si fueran capaces de conversar entre sí sobre lo que contemplan, eso que ven ahí, ¿no crees que lo tomarían por un ser auténtico?

—Necesariamente.

—Pero si el calabozo tuviera un eco que resonara desde la pared que hay enfrente y a la que ellos miran, ¿qué sucedería en cuanto alguno de los que pasan [detrás de ellos] hablara? ¿Crees que pensarían que quien habla no son sino las sombras que pasan de largo?

—¡No de otro modo, por Zeus!».

¿Adónde conduce este primer estadio de la parábola, la descripción de la situación de los prisioneros en la caverna? Lo deducimos sin dificultades de la última frase, que debe dar claramente un resumen conclusivo de la descripción anterior:

—Παντάπασι δή, ἦν δ' ἐγώ, οἱ τοιοῦτοι οὐκ ἄν ἄλλο τι νομίζοιεν τὸ ἀληθὲς ἢ τὰς τῶν σκευαστῶν σκιάς.

—Πολλὴ ἀνάγκη, ἔφη.

«—Tal como he dicho, como lo no-oculto tales encadenados no considerarían otra cosa que las sombras de las cosas confeccionadas.

—Sería del todo así».

§ 3. Lo no-oculto en la caverna: las sombras que se muestran a los prisioneros

La situación de los hombres es descrita para mostrar qué es lo que hombres en *semejante* situación tienen que considerar como lo *no-oculto*, lo verdadero. El punto de fuga de la imagen es τὸ ἀληθές, y ahora se trata de volver a dibujar, por así decirlo, aún más claramente a ese respecto cada uno de los trazos de la imagen expuesta, para recopilar todo lo que esta descripción contiene en relación con lo no-oculto.

1. Por muy extraña que siga siendo la situación de estos hombres, y por muy inhabitual que este hombre mismo pueda ser, también en esta situación el hombre tiene ya τὸ ἀληθές, lo no-oculto. Platón no dice: tiene *algo* no-oculto; sino: *lo* no-oculto. Eso quiere decir: ya desde su infancia y conforme a su naturaleza, el hombre está puesto ante lo no-oculto. *Qué* hay ahí en cada caso, qué es lo que se ofrece en particular como no-oculto, eso es una segunda cuestión. En todo caso, aun en esta extraña situación en la caverna, el hombre no es un ser replegado sobre sí mismo e incomunicado de todo lo demás, un mero yo, sino πρὸς τὸ πρόσθεν, está orientado a tal cosa *ante* él: τὸ ἀληθές. De ser hombre forma parte —esto se halla ya en el punto de arranque de esta parábola— estar en lo no-oculto, o como decimos: en lo verdadero, en la verdad. Por muy inusitada que sea la situación, ser hombre significa, no únicamente, pero sí entre otras cosas: comportarse respecto de lo no-oculto.

2. Y justamente por eso puede plantearse la pregunta (¿planteada por quién?) de *qué* sea eso que, en esta situación,

está no-oculto para el hombre. Respuesta: eso que él tiene *ante* sí directa, inmediatamente, sin más intervención suya, tal como justamente se da. Es decir, aquí: las *sombras* de las cosas, que se proyectan sobre el muro que hay ante él al resplandor del fuego que hay tras él. Pero esta caracterización de lo no-oculto requiere de inmediato una determinación más precisa.

3. Los encadenados *ven* ciertamente las sombras, pero no *en tanto que* sombras de algo. Si decimos: las sombras son para ellos lo no-oculto, entonces eso es equívoco, y en el fondo estamos diciendo ya *demasiado*. Sólo nosotros, que abarcamos ya de un vistazo toda la situación, designamos como sombras lo que tienen ante sí. ¿Por qué no pueden hacerlo también los encadenados? Porque no saben nada de un fuego, de algo que dé un resplandor, una luz, en cuya claridad se proyecten por vez primera tales cosas como sombras, en cuya claridad pueda ensombrecerse alguna otra cosa, y porque no saben nada de cosas ni de hombres que, a la luz, puedan proyectar una sombra. Por eso, cuando dijimos (en 2.) que puede *preguntarse* «*qué* sea eso» que ahí está no-oculto, eso no es una pregunta que los encadenados puedan plantear, pues en la esencia de su existencia reside que, justamente *esto* no-oculto que tienen ante sí, les *baste*, y hasta tal punto que tampoco sepan *que* eso les basta. Están entregados a eso que les viene al encuentro *inmediatamente*.

4. Platón comenta expresamente: φῶς τε αὐτοῖς πυρὸς ἄνωθεν καὶ πόρρωθεν καόμενον ὄπισθεν αὐτῶν. *Claridad*, «luz», tienen sin embargo en la caverna, pero desde atrás. Los prisioneros no tienen ninguna relación con la luz *en tanto que* luz, pues tampoco ven el fuego que propaga la luz. Aquí ya, y para la comprensión de toda la parábola (de todos los estadios siguientes), hay que tener en cuenta la diferencia entre πῦρ, «fuego» (la fuente de luz), y φῶς, claridad. Con ello se corresponde en latín: *lux* y *lumen*. «Luz» es equívoco: 1. la vela que arde, la fuente de la claridad; 2. claridad, lo opuesto a oscuridad. Los hombres no guardan ninguna

relación con la luz, no conocen en absoluto la diferencia entre luz y oscuridad, y por eso tampoco entienden tal cosa como la sombra que (mediante la claridad) es proyectada por otro cuerpo. Todo esto: cosas que proyectan sombras, fuego que posibilita las sombras, está ὄπισθεν, a sus espaldas, a diferencia de τὸ πρόσθεν, lo que ven ante sí. Sólo esto es lo no-oculto, aquello es lo oculto. Ser hombre significa aquí, entre otras cosas, *también*: estar en lo *oculto*,[16] estar rodeado de lo oculto.

5. Lo que los hombres tienen no-oculto ahí ante sí, no es para ellos una apariencia de otra cosa, sino que no vacilarían en absoluto en considerar sin más lo que hay ante ellos como τὰ ὄντα, lo *ente*, suponiendo que pudieran conversar entre sí sobre lo dado.[17] Con ello queda dicho que el hombre toma lo que en cada caso le es no-oculto (lo que se ofrece ante él) totalmente de suyo como lo ente. Es más, el hombre no es otra cosa que *el* ente que se comporta respecto de aquello que es para él lo ente. (Un animal y una planta, y mucho menos una piedra, no se comportan jamás respecto de lo ente.)

   Pero el comportamiento de estos prisioneros respecto de lo no-oculto es tan peculiar que ni siquiera ahora lo hemos percibido a fondo. Se requiere una última cosa:

6. Incluso de sí mismos y de los otros, los que están encadenados con ellos, sólo ven sombras: lo que hay enfrente de ellos. No tienen ninguna relación para consigo mismos. No conocen ningún «yo mismo» ni ningún «tú mismo». Más bien, en la situación ahora descrita, son totalmente presa del «ante ellos». Y a este «ante ellos», Platón lo llama τὸ ἀληθές, lo *no-oculto*. Pero, pese a todo, también aquí tenemos que añadir ahora: esto no-oculto no les sale al paso a los encadenados *como* no-oculto. Igual que para los prisioneros no existe la diferencia entre sombras y cosas reales que proyectan sombras, igual que para ellos no existe la diferencia entre luz y oscuridad, tampoco para ellos existe la diferencia entre no-ocultamiento y ocultamiento *en tanto que* tal diferencia. Este «no darse» la diferencia hace que el hombre en la caverna,

> como decimos, esté «totalmente ausente», «totalmente abstraído», que sea presa de algo y esté atrapado en ello, encadenado. Pero, como vemos, incluso de este ser presa de algo, incluso de este estar totalmente ausente y abstraído, al cabo, forma parte el no-ocultamiento, la luz, lo ente.

Después de todo esto, no es de extrañar que Glaucón, al que se expone esta imagen, la encuentre ἄτοπον: algo que no tiene sitio ni lugar, que no se lo puede encuadrar en ninguna parte, inusitado, es decir, que se sale de lo usual, lo cotidiano, lo corriente (apariencia, decir de oídas, habladurías). Y pese a todo, según asegura Sócrates, esto es sólo una imagen de la situación cotidiana del hombre, que éste, justamente porque *sólo* tiene el criterio de la cotidianeidad, no es capaz de ver en su extrañeza. En qué medida en esta imagen (es decir, en el primer estadio) se hace una seña hacia la esencia de la verdad de la cotidianeidad del hombre, habrá que mostrarlo más tarde. Quizá lo intuimos sin que lo veamos ya nítidamente en sus aspectos particulares.

En la medida en que el primer estadio, tomándolo en sí mismo, es el estadio de una parábola, de una imagen simbólica, nos hace ya una seña. Ciertamente, no una seña que signifique ya la visión de la *esencia* del no-ocultamiento, pero sí una seña hacia *el hecho de que*, en esta situación, el no-ocultamiento está de algún modo ahí. Esto significa sólo que de la existencia del hombre forma parte el no-ocultamiento de algo *respecto de lo cual* se comporta el hombre (como *indicación* de su situación). *Cómo* hay que entender este no-ocultamiento en su esencia, sigue siendo oscuro. No obtenemos ninguna visión de la *esencia* del hombre. Lo primero que nos importa es ver *que* y *cómo* la ἀλήθεια está de entrada ahí en el centro.

Con este propósito, sólo podemos y tenemos que hacer una cosa: antes que nada, recopilar simplemente todo lo que, en esta situación, se *muestra al mismo tiempo* junto con lo ἀληθές. Queremos tratar de enumerar todos los momentos esenciales que, evidentemente, concurren en este curioso hecho de que este hombre, pese a toda la extrañeza de su situación, tiene ante sí lo no-oculto, o, como decimos de modo inadecuado, lo verdadero. Se han mostrado:

1. 1. τὸ ἀληθές, lo no-oculto;
2. σκιαί, sombras.
3. δεσμῶται, prisioneros: el estar encadenados los hombres;
4. πῦρ y φῶς, fuego y luz: claridad;
5. los encadenados no tienen relación con la luz y las cosas; los ὄπισθεν, tras ellos, son algo oculto;
6. los hombres no tienen ninguna relación consigo mismos ni con los otros, de sí mismos ven sólo las sombras;
7. lo no-oculto se considera de suyo como lo ente, τὰ ὄντα;
8. la diferenciación entre oculto y no-oculto, sombra y cosa real, luz y oscuridad, no se da.

Todo esto, ¿son sólo momentos casuales, que quizá fueron añadidos para acabar de exponer visiblemente la situación, o son, en cierta manera, partes constitutivas que construyen conjuntamente la esencia de lo ἀληθές, de la verdad como no-ocultamiento? Todo lo que hemos enumerado, ¿guarda una cohesión interna? Incluso la *unidad* de esta cohesión, lo que mantiene juntos, ¿acaso es otra cosa que lo ἀληθές, el no-ocultamiento?

Pero antes de plantear esta pregunta, queremos volver a meternos del todo en la situación de los prisioneros, lo cual, en el fondo, no es difícil. Si nos limitamos por completo al primer estadio, si, por así decirlo, lo *hacemos por nosotros mismos*, no vemos nada de una cohesión tal, es más, en el fondo ni siquiera sabemos nada de los momentos particulares enumerados, sino que somos presa de y sólo tenemos ojos para lo que transcurre en la pared. Esto es, en cierta manera, el mundo por antonomasia. El apresamiento se evidencia precisamente en que, como vemos ahora, alguien que está así prisionero, jamás podría describir su situación tal como es expuesta en la imagen. Es más, él ni siquiera sabe que está en una «situación». Si se le pregunta, siempre relatará sólo de las sombras, que él, sin embargo, no conoce *en tanto que* sombras. Se sabe en su lugar, un lugar único y correcto, y no deja que se lo aparte de lo que para él es evidentemente lo ente. Toda pretensión

tal, él la declararía una locura. Pero, pese a todo (esto no puede repetirse lo suficiente), eso significa ya τὸ ἀληθές, y en ello no hay nada de adecuación ni de rectitud ni de coincidencia.

B. El segundo estadio (515 c 4 - 515 e 5): Una «liberación» del hombre dentro de la caverna

Σκόπει δή, ἦν δ’ ἐγώ, αὐτῶν λύσιν τε καί ἴασιν τῶν τε δεσμῶν καί τῆς ἀφροσύνης, οἵα τις ἄν εἴη φύσει,[18] εἰ τοιάδε συμβαίνοι αὐτοῖς· ὁπότε τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν, πάντα δὲ ταῦτα ποιῶν ἀλγοῖ τε καὶ διὰ τὰς μαρμαρυγὰς ἀδυνατοῖ καθορᾶν ἐκεῖνα ὧν τότε τὰς σκιὰς ἑώρα, τί ἄν οἴει αὐτὸν εἰπεῖν, εἴ τις αὐτῷ λέγοι ὅτι τότε μὲν ἑώρα φλυαρίας, νῦν δὲ μᾶλλον τι ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος καὶ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέποι, καὶ δὴ καὶ ἕκαστον τῶν παριόντων δεικνὺς αὐτῷ ἀναγκάζοι ἐρωτῶν ἀποκρίνεσθαι ὅτι ἔστιν; οὐκ οἴει αὐτόν ἀπορεῖν τε ἄν καὶ ἡγεῖσθαι τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἤ τὰ νῦν δεικνύμενα;

—Πολύ γ’, ἔφη.

—Οὐκοῦν κἄν εἰ πρὸς αὐτὸ τὸ φῶς ἀναγκάζοι αὐτόν βλέπειν, ἀλγεῖν τε ἄν τὰ ὄμματα καὶ φεύγειν ἀποστρεφόμενον πρὸς ἐκεῖνα ἃ δύναται καθορᾶν, καὶ νομίζειν ταῦτα τῷ ὄντι σαφέστερα τῶν δεικνυμένων;

—Οὕτως, ἔφη.

«—Examina ahora, dije, una liberación de las cadenas y una curación de la insensatez [en la que se encuentran los prisioneros]. Investiga qué tendría que suceder entonces necesariamente si les aconteciera lo siguiente. Que a uno se lo desencadenara y se le obligara a levantarse de pronto, a volver el cuello, a andar y a mirar hacia arriba, en dirección a la luz, pero que todo esto sólo pudiera hacerlo con dolores, y que a causa del deslumbramiento no fuera capaz de contemplar aquellas cosas cuya sombra veía antes. Que le suceda todo esto: ¿qué crees tú que diría él si alguien le afirmara

que lo que ha visto antes eran banalidades, pero que ahora está más cerca de lo ente y vuelto hacia lo que es más, de modo que está viendo más correctamente? Y si uno le mostrara además cada una de las cosas que pasan, y le forzara a responder a la pregunta de qué es eso [τί ἐστιν], ¿no crees que se encontraría en dificultades para responder y consideraría que lo anteriormente avistado es más desoculto que lo ahora mostrado?

—Completamente.

—Y si alguien le forzara incluso a mirar a la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y no se daría la vuelta y huiría a aquello que está en sus fuerzas contemplar, y no mantendría la opinión de que esto [las sombras] es de hecho más claro [más visible] que lo que se le quiere mostrar ahora?

—Así es».

§ 4. Nuevos rasgos de la ἀλήθεια que afloran en el fracaso del intento de liberación

En el segundo estadio *sucede* algo con el hombre: se le retiran las cadenas. ¿Hacia dónde conduce este suceso, es decir, qué conlleva necesariamente? Platón enfatiza expresamente: οἵα τις εἴη φύσει, «lo que entonces sucede necesariamente» con este desencadenamiento. *Eso* es lo que Platón quiere en realidad que se tenga en cuenta: ver la φύσις del hombre, adonde apunta la seña. De nuevo (como en el primer estadio) se dice claramente al final de la descripción del segundo estadio: ἡγεῖσθαι αὐτόν τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα ἢ τὰ νῦν δεικνύμενα, el así desencadenado «consideraría que lo visto antes [las sombras] es más desoculto [más verdadero] que lo ahora mostrado», a saber, las cosas a la luz misma. De nuevo se trata clara y palmariamente de lo ἀληθές.

Así pues, en el segundo estadio sucede algo que incumbe al *no-ocultamiento*. En el primer estadio, hemos visto que lo ἀληθές aparece junto con otros momentos de la situación de estos hombres, sin que percibiéramos su cohesión. Pero ahora, cuando sucede algo con lo ἀληθές, cuando ello mismo se pone en movimiento, tiene que hacerse claro si y cómo, con este suceso, se modifican también sus *referencias*, es decir, que estas referencias mismas tienen que ponerse de relieve. Por eso, con vistas al segundo estadio, preguntamos: ¿se vuelven ahí más claras las conexiones de las partes constitutivas (hasta ahora sólo enumeradas), que supuestamente forman parte de lo ἀληθές,[19] y por tanto lo ἀληθές mismo, la esencia del no-ocultamiento?

Respondemos volviendo a trazar más nítidamente los rasgos de la imagen, haciéndolo ahora con el segundo estadio precisamente en tanto que *segundo*, es decir, en una referencia retrospectiva al

primero: con ello, este mismo experimenta una nueva iluminación posterior.

1. Lo ἀληθές ya no nos sale al paso sólo (como sucedía en el primer estadio) en general, y como lo decisivamente enfatizado, sino que ahora se habla de ἀληθέστερα (en términos puramente lingüísticos, un comparativo): de aquello que es *más desoculto*. Es decir, lo desoculto puede estar *más* o *menos* desoculto. No se quiere decir un más o un menos en cuanto al número (que haya desocultas *más* sombras), sino según el modo, que otra cosa (en cuanto tal) está más desoculta: las cosas mismas que el desencadenado que ahora se gira debe ver. Es decir, el no-ocultamiento tiene grados y niveles. «Verdad» y «verdadero» no es algo que permanezca en sí mismo inmodificablemente igual, igual de válido y común para todos y a todo respecto. No todos tienen sin más el mismo derecho y la misma fuerza para cada verdad, y cada verdad tiene su *tiempo*. Al cabo, de la educación sapiencial forma parte reservarle y silenciarle al saber ciertas verdades. Verdad y verdad no son simplemente lo mismo.
2. El avance del primer estadio al segundo trae consigo una segunda diferenciación. Es una *transición*. En la medida en que, en cierta manera, lo que se vio primero (las sombras) se lo deja estar y el desencadenado se aleja de ello girándose, sucede una escisión entre lo anteriormente *avistado* y lo ahora *mostrado* (nítidamente diferenciados en el texto: τὰ τότε ὁρώμενα – τὰ νῦν δεικνύμενα). Lo no-oculto se escinde: ahí las *sombras*, aquí la *cosas*, dos elementos, pero mantenidos en cohesión por el hecho de que ambos son accesibles (manifiestos).
3. Pero estos dos elementos que ahora se escinden (las sombras y las cosas reales) son enjuiciados de modo diverso. Para el que antes estaba encadenado, τὰ τότε ὁρώμενα ἀληθέστερα, las sombras (lo que se muestra directamente) son algo más verdadero, más desoculto, más claro, más presente. A la inversa, el que lo liberó, le dice: τὰ νῦν δεικνύμενα, las

cosas mismas y los hombres son μᾶλλον ὄντα, siendo más, *más existentes*. ¡Lo ente tiene asimismo *grados*! Ente y ente no son sin más lo mismo. Y así, no sólo es distinto el enjuiciamiento de lo anteriormente visto y de lo ahora mostrado, sino que también el modo como se *emite* el juicio es característicamente distinto. Ahí, lo anteriormente visto es *más desoculto*. Aquí, lo ahora mostrado es *más existente*. Ahí, un más de desocultamiento; aquí, un más de existencia. ¿Guardan ambas cosas una relación? Evidentemente. Pues lo que se llama desoculto, *es* lo ente y se lo toma como lo ente (cfr. ya el primer estadio). Cuanto más desoculto es lo desoculto, tanto más nos aproximamos a lo ente (μᾶλλον ἐγγυτέρω τοῦ ὄντος). Así pues, el aproximarse a lo ente guarda relación con el incremento de desocultamiento de lo ente, y a la inversa. La *proximidad* a lo ente, es decir, el «estar ahí» del
ser-ahí
, la proximidad interna del ser-hombre a lo ente (o su lejanía), el *grado* de su des-ocultamiento, el *incremento* del ente mismo como un ente: estas tres cosas están encadenadas entre sí. Sobre todo, tenemos que decretar que lo ente se escinde en lo más ente y lo menos ente. Hay «lo más ente». La proximidad y la lejanía de lo ente modifican a lo ente mismo.

4. Pero la proximidad a lo ente, tal como se reclama para el segundo estadio, tiene aún otra consecuencia peculiar: ὁ πρὸς μᾶλλον ὄντα τετραμμένος ὀρθότερον βλέπει. «Quien [como el desencadenado] está vuelto a lo que es más [hacia lo que es más que otra cosa, es decir, hacia el ente auténtico], ve *más correctamente*.» ὀρθός, ὀρθότης, aparece la «rectitud», asimismo en comparativo, en un incremento: hay *grados*. La rectitud del ver y del contemplar las cosas, y por tanto del determinar y del enunciar, *se basa* en el modo respectivo de estar vuelto y de proximidad a lo ente, es decir, en el modo *como* lo ente está no-oculto en cada caso. La verdad como rectitud se basa en la verdad como no-ocultamiento. Ahora vemos ya aparecer por vez primera, aunque de modo

suficientemente impreciso, una *conexión* entre las dos formas esenciales (conceptos de verdad) que al comienzo nos limitamos a yuxtaponer y a desarrollar por separado. La verdad como rectitud del enunciado no es posible en modo alguno sin la verdad como no-ocultamiento de lo ente. Pues aquello según lo cual tiene que regirse el enunciado para poder llegar a ser correcto, previamente tiene que estar ya desoculto. Eso significa que si la esencia de la verdad se toma exclusivamente como rectitud del enunciado, entonces se está delatando que ni siquiera se entiende qué es lo que se está reclamando como esencia de la verdad. No se está sólo ante un concepto *derivado* de verdad, sino que, porque no se ve la procedencia de este concepto derivado, se está apelando a una mitad, que no es completada por el hecho de que todo el mundo la haga. Al revés: sólo podrá concebirse la *esencia* y la *necesidad* propia de esta forma derivada de verdad, de la verdad como rectitud,[20] cuando se haya aclarado la verdad *qua* no-ocultamiento y se haya fundamentado *su* necesidad, es decir, cuando se sea capaz de esclarecer y de fundamentar justamente la derivación y la procedencia mismas, una derivación que sólo se vuelve posible cuando se ve la procedencia. Esto es lo que se dice en la clara y simple frase de Platón: «Quien está vuelto a lo que es más, ve más correctamente». Éste es un paso decisivo para resolver el problema de la relación de los dos conceptos de verdad.

5. Sólo que, como hemos dicho, acerca de *qué* sea lo más verdadero y qué sea lo más ente, el juicio no es sin más unánime. Al contrario: los enjuiciamientos y las valoraciones se enfrentan mutuamente. ¿A qué obedece eso? ¿Con arreglo a qué está valorando el desencadenado cuando quiere regresar a las sombras y las considera *a ellas* lo más desoculto? Porque a ellas las considera lo ente. ¿Y por qué? Ahí, vuelto a las sombras, no tiene ningún resplandor ante los ojos que le deslumbre, lo cual se produce cuando tiene que mirar a la luz. No tiene dolor en los ojos, y sobre todo: ahí, en las sombras, se mueve en aquello ἃ δύναται, aquello de lo

que él es capaz, lo que no le cuesta esfuerzo, lo que, en cierta manera, sucede por sí mismo. Ahí, en las sombras, en las cadenas, está lo viable y lo que va de suyo, lo de todos los días, lo que no exige esfuerzo, lo que no causa inhibiciones, ni reveses, ni confusión, y lo que todo el mundo aprueba. El criterio principal de su valoración del no-ocultamiento superior o menor es la conservación del no perturbamiento del quehacer habitual, que no está expuesto a ninguna pretensión ni a ningún requerimiento, a ninguna exigencia ni a ningún mandato.

6. Por otra parte, ¿qué *exige* el estar vuelto a las cosas mismas? Liberación de las cadenas. Pero eso es sólo la *introducción* de la liberación. Deben seguir el girarse, el estar vuelto a la luz. Esta liberación fracasa. No llega a realizarse. Demostración: ¡el desencadenado quiere regresar a su situación anterior! ¿Por qué? ¿A causa de qué fracasa esta liberación intentada?

7. Porque la liberación de las cadenas, el levantarse, el girarse, el mirar a la luz, deben suceder *repentinamente* (ἐξαίφνης), la liberación (λύσις) no puede llegar a ser un ἴασις τῆς ἀφροσύνης, la curación de la *insensatez*. Ἀφροσύνη —así llama Platón al estado de los prisioneros— es el concepto contrario a φρόνησις, σωφρσύνη. Φρόνησις es para Platón *el* título para conocimiento en general, es decir, para percibir lo verdadero, prudencia *e* intelección, mirada en torno *y* mirada interior,[21] referidas al mundo *y* a sí mismo, ambas en unidad. Esto lo enfatizo porque luego, en Aristóteles, el concepto de φρόνησις se toma de otro modo, y sobre todo de forma reducida. Donde ella falta, donde todo, mundo y sí mismo, se vuelve sombrío para el hombre, no hay ninguna relación para con lo *propiamente* verdadero y no-oculto. Ἀφροσύνη es el estado de la insensatez y la imprudencia, en el que el hombre está alejado de lo verdadero en todo sentido, no tiene ninguna mirada en torno al mundo ni ninguna mirada interior a sí mismo. Ahí le falta algo al hombre, está enfermo, ahí es necesaria la curación. Pero la curación presupone una captación correcta de la enfermedad.

A eso no se llega en tal desencadenamiento. Al fin y al cabo, el desencadenado no conoce lo que veía antes *como* sombras. En lugar de eso, simplemente es apartado de lo anteriormente avistado y es puesto ante las cosas que brillan a la luz. Para él, esas cosas sólo pueden ser algo distinto de alguna manera a lo anterior. A causa de esto meramente distinto, sólo surge confusión. Lo que se le muestra no gana univocidad ni determinación. Por eso el desencadenado quiere regresar a las cadenas.

8. Por eso, retirar las cadenas no es ninguna liberación real del hombre. Queda como algo externo, no afecta al hombre en su propio sí mismo. Sólo cambian las circunstancias, pero no se modifica su estado interior, su querer. Ciertamente, el desencadenado *quiere* algo, pero lo que quiere es regresar a la cadenas. Queriendo de este modo, quiere el no querer: no quiere estar él mismo implicado. Elude y retrocede ante una pretensión en la que se exige de él una renuncia completa a su situación anterior. Además, está muy lejos de entender que el hombre, en cada caso, sólo *es* aquello a lo cual tiene fuerzas para atreverse, y en la medida en que las tiene.

   Con el fracaso de esta liberación termina el segundo estadio. La liberación fracasa porque el que debe ser liberado no la comprende. La liberación sólo es una auténtica liberación cuando él mismo se hace libre en ella, es decir, cuando viene a sí mismo y llega a estar en el fondo de su esencia.

Repetimos nuestra pregunta conductora: ¿qué nos dice el segundo estadio sobre la ἀλήθεια? ¿Experimentamos algo positivo sobre la esencia de la verdad como no-ocultamiento? ¿Hemos ido más allá de lo que ya mostró el primer estadio: que con lo ἀληθές van unidos otros momentos diversos? ¿Vemos ya incluso una referencia interna entre éstos?

El suceso del segundo estadio es un no resultar. ¿Qué es lo que, en realidad, no resulta? Esto: que el encadenado y desencadenado tope con el no-ocultamiento en cuanto tal. No llega a él. ¿Pero no dice Platón que los prisioneros están puestos desde la infancia ante

lo ἀληθές, lo no-oculto? Ciertamente. Pero no ante lo no-oculto *en tanto que* no-oculto. No saben que ni cómo lo no-oculto, a lo que propenden, *es* tal, que ahí *sucede* tal cosa como el no-ocultamiento. Para el *des*encadenado, este suceder el no-ocultamiento tampoco existe. ¿En qué se evidencia esto? No puede distinguir entre las sombras y las cosas, lo no-oculto y lo no-oculto en cuanto a su no-ocultamiento *respectivo*.

Sólo que, después de todo, ¿no dijimos que la diferencia se abre? Cierto, la diferencia entre sombras y cosas reales se presenta. Pero el desencadenado no *lleva a cabo* la diferenciación, no puede captar en cuanto tal la diferencia que se abre y que de este modo se sugiere, ni llevarla a cabo realmente, no puede ponerse a sí mismo en una *relación* con ella. Pero la diferencia sucede *llevando a cabo* la diferenciación. Llevar a cabo la diferenciación sería ser-hombre, existir.

Que la diferencia meramente se *presente*, ¿a qué se debe? Eso no podemos decirlo sin más. Sólo podemos *ver* que la liberación iniciada no resulta. De ahí sólo podemos obtener ahora la conjetura de que el suceder y la existencia del no-ocultamiento en cuanto tal guarda relación con la *liberación* del hombre, o dicho más exactamente: con que la liberación *resulte*, es decir, con el auténtico *ser*-libre. Y aún podemos conjeturar una cosa: que la liberación resulte, tiene que darse en la dirección contraria al no resultar. El no resultar se muestra en querer regresar a las cadenas, *lejos de la luz*. La dirección contraria, en la que la liberación llega a su final, viene indicada entonces por el «hacia la luz», liberarse como «ponerse hacia la luz». En el volverse a la luz, lo ente debe hacerse más ente, y lo desoculto más desoculto.

Con ello queda indicado claramente que la esencia de la verdad como no-ocultamiento hay que situarla en la conexión entre libertad, luz y ente, o dicho más exactamente: el ser-libre del hombre, el «mirar a la luz» y el comportamiento respecto de lo ente. Libertad, luz, ente, no-ocultamiento, no se refieren unos a otros como cosas, fragmentos y momentos individuales. ¿Sino? Es más, volvemos a preguntar: ¿cuál es la *conexión* que estamos buscando? La que el segundo estadio aún no nos muestra, pero que en el tercer estadio de la parábola nos salta a la vista. ¿Habrá una respuesta?

C. El tercer estadio (515 e 5 - 516 e 2): La auténtica liberación del hombre para la luz original

Εἰ δέ, ἦν δ᾽ ἐγώ, ἐντεῦθεν ἕλκοι τις αὐτὸν βίᾳ διὰ τραχείας τῆς ἀναβάσεως καὶ ἀνάντους, καὶ μὴ ἀνείη πρὶν ἐξελκύσειεν εἰς τὸ τοῦ ἡλίου φῶς, ἆρα οὐχὶ ὀδυνᾶσθαί τε ἄν καὶ ἀγανακτεῖν ἑλκόμενον, καὶ ἐπειδὴ πρὸς τὸ φῶς ἔλθοι, αὐγῆς ἄν ἔχοντα τὰ ὄμματα μεστὰ ὁρᾶν οὐδ' ἄν ἓν δύνασθαι τῶν νῦν λεγομένων ἀληθῶν;

—Οὐ γὰρ ἄν, ἔφη, ἐξαίφνης γε.

—Συνηθείας δὴ οἶμαι δέοιτ' ἄν, εἰ μέλλοι τὰ ἄνω ὄψεσθαι, καὶ πρῶτον μὲν τὰς σκιὰς ἄν ῥᾷστα καθορ ῷ, καὶ μετὰ τοῦτο ἐν τοῖς ὕδασι τά τε τῶν ἀνθρώπων καὶ τὰ τῶν ἄλλων εἴδωλα, ὕστερον δὲ αὐτά· ἐκ δὲ τούτων τά ἐν τ ῷ οὐρανῷ καὶ αὐτὸν τὸν οὐρανὸν νύκτωρ ἄν ῥᾷον θεάσαιτο, προσβλέπων τὸ τῶν ἄστρων τε καὶ σελήνης φῶς, ἢ μεθ' ἡμέραν τὸν ἥλιόν τε καὶ τὸ τοῦ ἡλίου.

—Πῶς δ' οὔ;

—Τελευταῖον δὴ οἶμαι τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρίᾳ ἕδρᾳ φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναιτ' ἄν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν.

—Ἀναγκαῖον, ἔφη.

—Καὶ μετὰ ταῦτ' ἄν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος ὁ τάς τε ὥρας παρέχων καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὁρω μένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνων ὧν σφεῖς ἑώρων τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος.

—Δῆλον, ἔφη, ὅτι ἐπὶ ταῦτα ἄν μετ' ἐκεῖνα ἔλθοι.

—Τί οὖν; ἀναμιμνῃσκόμενον αὐτὸν τῆς πρώτης οἰκήσεως καὶ τῆς ἐκεῖ σοφίας καὶ τῶν τότε συνδεσμωτῶν οὐκ ἄν οἴει αὐτὸν μὲν εὐδαιμονίζειν τῆς μεταβολῆς, τοὺς δὲ ἐλεεῖν;

—Καὶ μάλα.

—Τιμαὶ δὲ καὶ ἔπαινοι εἴ τινες αὐτοῖς ἦσαν τότε παρ' ἀλλήλων καὶ γέρα τ ῷ ὀξύτατα καθορῶντι τὰ παριόντα, καὶ μνημονεύοντι μάλιστα ὅσα τε πρότερα αὐτῶν καὶ ὕστερα εἰώθει καὶ ἅμα πορεύεσθαι, καὶ ἐκ τούτων δὴ δυνατώτατα ἀπομαντευομένῳ τὸ μέλλον ἥξειν, δοκεῖς ἄν αὐτὸν ἐπιθυμητικῶς, ἢ τὸ τοῦ Ὁμήρου ἄν πεπονθέναι καὶ σφόδρα βούλεσθαι, «ἐπάρουρον ἐόντα θητευέμεν ἄλλῳ ἀνδρὶ παρ' ἀκλήρῳ» καὶ ὁτιοῦν ἄν πεπονθέναι μᾶλλον ἢ 'κεῖνά τε δοξάζειν καὶ ἐκείνως ζῆν;

—Οὕτως, ἔφη, ἔγωγε οἶμαι, πᾶν μᾶλλον πεπονθέναι ἄν δέξασθαι ἢ ζῆν ἐκείνως.

«—Pero si uno le arrastrara con violencia a lo largo de la subida escabrosa y empinada que da a la salida de la caverna, y no lo soltara hasta haberlo sacado a la luz del sol, ¿el arrastrado no sentiría dolores y se resistiría? Y cuando saliera a la claridad, con los ojos llenos de un resplandor, ¿no sería incapaz de ver siquiera una de las cosas que ahora se le enseñan como lo no-oculto?».

—No, al menos de pronto.

—Pienso que necesitaría de un acostumbramiento, si es que ha de ver lo que hay arriba. Y, en un primer momento [de este acostumbramiento], podría contemplar del modo más fácil las sombras, y luego, en el agua, la imagen reflejada de hombres y otras cosas, pero más tarde, a ellas mismas [las cosas]. Pero de éstas, a su vez, contemplará más fácilmente por la noche lo que se encuentra en el cielo y la bóveda celeste misma, mirando a la claridad de las estrellas y de la luna, eso más fácilmente que, durante el día, el sol y su luz.

—Cierto.

—Por último, pienso que estará en condiciones de mirar no sólo el reflejo del sol en el agua y en otra parte, sino al sol mismo en tanto que él mismo, en su lugar propio, y contemplarlo tal como está constituido.

—Necesariamente.

—Y después, también sobre él llegará ya al resultado de que es él el que concede las horas y administra los años y todo lo que tiene su lugar visible, y que también él es el fundamento por el que es todo aquello que, de alguna manera, ellos ven en la caverna.

—Evidentemente llegaría también a este resultado *después* de aquél.

—¿Y qué sucedería si se acordara de la primera morada, y del saber que ahí es determinante, y de los que antes estaban encadenados con él? ¿No crees que se sentiría feliz a causa del cambio, pero que se lamentaría por aquéllos?

—Mucho.

—Pero si antes [en el antiguo lugar de estancia en la caverna] hubieran establecido entre sí ciertos honores, alabanzas y distinciones para aquél que viera del modo más nítido lo que pasa de largo y conservara mejor en la memoria [en el ámbito de las sombras] qué suele pasar primero y qué después y qué al mismo tiempo, es decir, que con base en ello fuera el más capaz de predecir lo que vendrá, ¿crees que anhelaría eso y que envidiaría a los que de entre ellos tienen reputación y poder en la caverna? ¿O que más bien preferiría soportar aquello de lo que Homero dice: «servir a sueldo a otro hombre sin bienes»?[22] ¿No soportará todo esto antes que considerar aquello lo verdadero y vivir de aquel modo?

—«Sí, pienso que antes preferiría dejar que le sucediera cualquier cosa antes que ser hombre de aquel modo».

§ 5. El ascenso del hombre fuera de la caverna a la luz del sol

La exposición del tercer estadio es más extensa que la de los otros. Con este estadio, el suceso descrito llega al objetivo. Con ello queda dicho: la auténtica liberación no es retirar las cadenas dentro de la caverna, sino subir desde la caverna hasta la luz del sol, lejos de la luz artificial en la caverna hacia el sol.

En primer lugar, en comparación con el estadio anterior, llama la atención que la liberación que no ha resultado ya no aparece en absoluto en el tercer estadio, no se la vuelve a intentar, y no porque sea incompleta, sino porque no es ninguna liberación. ¿Qué significa esto? Es decisivo entender bien esta renuncia completa al primer intento, y eso significa entender bien la forma de la transición del segundo estadio al tercero. Que el primer intento de liberación ya no sea asumido, se muestra sobre todo en que la luz y el fuego en la caverna simplemente se pasan de largo. El mirar a la luz, si sólo es una luz, no basta. Luz y luz no son lo mismo. De ahí nuestro epígrafe: la *auténtica* liberación del hombre hacia la luz *original*.

a) Niveles del no-ocultamiento fuera de la caverna

También esta transición conduce a un ἀληθές: τὰ νῦν λεγόμενα ἀληθῆ, lo que «desde ahora», *de este modo* (en la libertad), «se considera como no-oculto». Ahora, puesto que en el lugar decisivo de *cada* estadio se dice lo ἀληθές, no podemos pasar por alto que de lo que se trata predominantemente en *toda* la parábola es de la ἀλήθεια.[23] Por qué, aún no lo sabemos. Cuando lo sepamos, entonces entenderemos de inmediato su esencia. En un primer momento, vemos sólo que lo verdadero (lo no-oculto) es diferente según cuál sea la situación y la postura del hombre.[24] En primer lugar, sin considerar lo que en los dos estadios anteriores se denominó en cada caso lo «no-oculto», se trata de volver a analizar lo que *ahora* se considera como no-oculto. ¿Qué sucede aquí de característico?

1. El tránsito a lo ahora no-oculto (fuera de la caverna, en la libertad) sucede βίᾳ (con violencia). La liberación, en el sentido del sacar a la luz del sol, es *violenta*. Para alcanzar lo ahora no-oculto, se necesita violencia, de ahí el ἀγανακτεῖν, el resistirse, toda vez que el hombre que hay que liberar es obligado a ascender por un camino fatigoso y empinado. El ascenso exige trabajo y esfuerzo, y depara cansancio y sufrimiento.

2. Ni la liberación de las cadenas ni el mero ascender desde la caverna son ya suficientes. Indispensable es la συνήθεια: a diferencia del modo de la liberación en el segundo estadio, del repentino sacar afuera haciendo girarse, ahora (fuera de la caverna) un *lento familiarizarse*, no tanto con las cosas, sino con la iluminación y la claridad misma. En un primer

momento, los ojos son sólo desbordados por el resplandor de la luz del sol. Sólo lentamente (es decir, en la claridad) el ojo habituado a lo oscuro se desacostumbra de la oscuridad. Primeramente, pese a la claridad, o justamente a causa de ella, el liberado no ve nada de lo que ahora está ahí desoculto a la luz y como luminoso, y que se considera como no-oculto.

3. Pero este reacostumbramiento de la mirada de lo oscuro a la claridad, se realiza recorriendo diversos dominios. En un primer momento, la mirada que ama lo oscuro y las sombras busca todavía todo aquello que, fuera de la caverna, más conserva todavía una cierta afinidad con lo oscuro, aquello que tampoco aquí da las cosas mismas, sino sólo el reflejo, ya sean sombras o reflejamientos. Sólo desde ahí viene la mirada a las cosas mismas —pero incluso entonces, en un primer momento, el liberado ve mejor por la noche, cuando la mirada se acostumbra lentamente a mirar a lo que alumbra—, a la luz más débil, al resplandor no cegador de las estrellas y de la luna; y sólo entonces, cuando ya está familiarizado con ello, es capaz de contemplar las cosas de día a la luz del sol, luego la luz misma, y finalmente el sol como lo que *da* la luz, es decir, lo que da el *tiempo*, por el que todo ente es, como aquello que todo lo administra y todo lo gobierna,[25] lo que es incluso el fundamento de lo que era visible en la *caverna*: las sombras de ahí y la luz y el fuego de ahí.

4. La auténtica liberación no se basa sólo en un acto de violencia, sino que exige al mismo tiempo una perseverancia y un ánimo duradero que baste para recorrer realmente los grados particulares del familiarizarse con la luz: el ánimo que avanza a pasos largos, que puede aguardar, al que no afectan los reveses, que sabe que en todo auténtico devenir y crecer no se puede saltar ningún peldaño, que el ajetreo vacío es tan banal y funesto como el entusiasmo ciego.

5. El así rehabituado (en su propio sí mismo), mediante semejante liberarse para la luz, es decir, mediante tal familiarizarse con y para la luz, se asegura una nueva posición. Ahora no quiere regresar, porque ahora percibe a

> fondo que toda la existencia en la caverna no es más que una sombra, que la actividad que ahí reina y la gloria que ahí se dispensa no son más que una apariencia.

Todo esto es claro *en la imagen*. ¿Pero hacia dónde *hace señas* esta imagen simbólica? Qué pretende la parábola, no se dice. ¿Qué hemos de *entender* por esta estancia del liberado fuera de la caverna, si, después de todo, la existencia en la caverna simboliza ya el quehacer cotidiano y real del hombre, es decir, justamente el quehacer al sol?

El propio Platón da en un pasaje posterior (517 b ss.) la interpretación de toda la parábola. La caverna, dice, significa en imagen nuestra tierra bajo la bóveda celeste. (Aquí tenemos que pensar que los griegos se imaginaban la tierra como un disco plano sobre el que está abovedado el cielo, de modo que el hombre se mueve realmente en una caverna). El fuego en la caverna significa el sol; el resplandor del fuego, la luz del sol. Las sombras son lo ente, las cosas que vemos bajo el cielo, con las que habitualmente estamos ocupados. Nosotros, los encadenados, somos los hombres sujetos a la obviedad y guiados únicamente por ella. Pero lo que hay fuera de la caverna, el más allá de ella, τὰ ἄνω, lo superior, es la imagen del lugar de las ideas, de un ὑπερουράνιος τόπος, por encima de la bóveda celeste (diciéndolo con la imagen: que está encima de la bóveda de la caverna). Y el sol que brilla fuera de la caverna, es la imagen simbólica de la idea suprema, de la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, que uno apenas se atreve a contemplar: μόγις ὁρᾶσθαι (517 b).

b) Cuatro preguntas sobre las referencias de la ἀλήθεια que se hacen visibles en el suceso de la liberación

Es más, con esta aclaración platónica, *¿entendemos* la esencia de la ἀλήθεια? ¿Obtenemos con ella una visión de lo que, dentro de la existencia cotidiana de nosotros los hombres, *sucede* en cada caso *además*, e incluso necesariamente, con *uno* de estos hombres, o «sobre» él? ¿Entendemos *para qué* puede ser liberado el hombre con violencia, pero a lo que después él tiene que reacostumbrarse *por sí mismo* para ganar el no-ocultamiento de lo ente? Ideas, la idea del bien: ¿qué significa eso? ¿Qué tiene que ver la idea con la verdad, y en su conjunto con todo aquello que ya nos ha salido al paso en unas referencias incomprendidas: entre la ἀλήθεια y la libertad, la luz, lo ente, los grados de lo ente?

Por muy claramente trazada que pueda estar la parábola, por muy simple y clara que se evidencie incluso la interpretación platónica, ¿entendemos mucho o siquiera sólo un poco de ella? Tampoco sirve la salida de preguntar cómo interpreta la parábola el propio Platón. Entonces sólo hallamos que Platón hace una perífrasis de las circunstancias y que aclara la situación del liberado diciendo que el *lugar* del liberado está por encima del cielo, pero que en este lugar hay ideas, y entre ellas, una idea suprema. Qué significa todo eso, no lo llegamos a saber. En un primer momento no entendemos nada, sobre todo si pensamos que se trata de una historia que sucede con el *hombre*. ¿Con el hombre? ¿Quién es ése? Nosotros mismos, y *sólo* nosotros. Cada uno mismo, en la medida en que *es* ahora, es decir, en la medida en que es puesto por Platón ante esta parábola, y que se *deja* poner ante este *suceso*. Es decir, *no* aquellos que escuchan ahora unas lecciones de Heidegger: ésos tendrán ya bastante al cabo de unas semanas, y desaparecerán igual

que han venido. Pero que uno esté sentado ahí regularmente hasta la última clase del semestre, ¿es eso una prueba de que se ha dejado *poner* ante esta parábola? No, y lo menos que puede probarlo es un examen, es decir, no puede probarse en absoluto. Pero *confirmarse como verdadero*: ¡eso sí! Cómo y ante quién y cuándo y dónde y en qué medida, eso sólo lo sabe cada uno. Únicamente en ello consiste la misteriosa «eficiencia» de una filosofía, si es que la tiene.

En un primer momento, no entendemos nada, y por eso *preguntamos*. Preguntamos provisionalmente (no sólo en consideración del tercer estadio, sino también de los recorridos hasta ahora): ¿qué *dice* en realidad todo lo que ha aparecido hasta ahora en la parábola? ¿Qué significa para el hombre, es decir, para nuestra existencia y su relación con la verdad como no-ocultamiento? ¿No-ocultamiento en relación con la libertad, la luz, lo ente, las ideas, la idea suprema del bien? ¡Tantas palabras como preguntas!

Tratamos de orientarnos aquí tomando por separado y aclarando aquellas referencias que nos apremian con los títulos aducidos y con los fenómenos indicados. Preguntamos cuatro cosas:

1. ¿Cuál es la conexión entre idea y luz? (§ 6)
2. ¿Cuál es la conexión entre luz y libertad? (§ 7)
3. ¿Cuál es la conexión entre libertad y ente? (§ 8)
4. ¿Cuál es la esencia de la verdad, en el sentido de no-ocultamiento, que se ilumina de pronto desde la unidad de estas conexiones? (§ 9)

Con la respuesta a estas cuatro preguntas, que al mismo tiempo representa una interpretación del tercer estadio, tratamos de avanzar tanteando hasta la esencia de la verdad como no-ocultamiento. En ello, como ven ustedes a partir de la seriación de las cuatro preguntas, en un primer momento dejamos intencionadamente aparte el tratamiento de la idea suprema (la idea del bien). Tampoco el propio Platón, dentro de la parábola, trata más de cerca esta idea suprema, concretamente porque ya fue comentada por extenso previamente, en la parte final del Libro VI. Por eso sólo después, tras la interpretación completa de la parábola,

volveremos a la pregunta por la relación entre la ἀλήθεια y la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, no en el sentido de un mero corolario, sino para compilar con ello por vez primera todo el problema de la verdad, orientándolo así hacia el vértice supremo de la filosofía platónica (que, al fin y al cabo, no es otra cosa que una lucha entre los dos conceptos de verdad), y por tanto de una forma totalmente determinada de la filosofía antigua. También desde aquí obtenemos por vez primera el suelo para las preguntas posteriores a las que incita la determinación platónica de la esencia de la verdad como ἀλήθεια, es decir, para la confrontación con Platón mismo, y por tanto con la situación de toda la tradición occidental.[26]

Con las cuatro preguntas planteadas, abordamos ahora las *referencias* de lo que se ofrecía ya en el primer estadio y desde entonces.

§ 6. Idea y luz

Sobre la primera pregunta: ¿cuál es la conexión entre idea y luz? Antes que nada: ¿qué significa «idea»?

Ya dijimos que tenemos que tener siempre presentes los estadios anteriores. De este modo, es importante volver a tener cerca sobre todo el primer estadio.

Yendo de la correa de lo cotidiano, de lo de cada día, estamos forzados a lo habitual. En tal situación forzosa, que para nosotros tiene el aspecto de libertad, sólo percibimos lo ente. ¿Cómo podemos decir «sólo»? ¿Qué ha de *faltar* ahí, cuando, justamente en el negocio de cada día, y en cierta manera como empleados de lo que se da en llamar la situación actual, no nos comportamos de modo fantasioso, tampoco soñamos, no nos movemos en planes quiméricos ni en deseos irrealizables, sino que hacemos justamente lo cotidiano y colaboramos para que esta actividad se mantenga en marcha? ¿Qué *más* podemos hacer que *atenernos* a lo ente, a lo real? Sólo que, en la imagen simbólica, Platón designa precisamente este ente, lo cotidiano, como sombra, haciéndonos así la seña de que lo ente en torno a nosotros, por mucho que lo consideremos como tal, *no* es lo único ni lo *verdadero* de lo ente, no es lo ente en su no-ocultamiento. Pero, más allá de lo ente, ¿hay, pues, todavía *otra cosa*?

a) Ver el ser-qué

Ciertamente, lo ente que en cada caso despunta en nuestra vida cotidiana, no puede abarcar todo lo visible que hay. Puede haber algo que aún no conocemos ni jamás conoceremos. Pero este ente desconocido, en tanto que ente, sólo porque no lo conozcamos no es distinto de lo que nos es conocido, y según la imagen simbólica de Platón (es decir, hablando en parábola) habría que incluirlo *también* entre las sombras, a saber, entre aquellas que todavía no han pasado y que sólo en el futuro se mostrarán en la pared, es decir, entre aquello que hay que calcular y comentar por anticipado. En efecto. Pero Platón no dice que debemos conocer *más* sombras, sino algo *distinto* a lo ente que nos ocupa a diario. Justamente aquello que el hombre apegado a las cosas que son y a su variedad, que a la luz del sol es inagotable, es decir, el encadenado, no es capaz de ver. ¿Y qué es eso? La interpretación de la historia dice: eso son las *ideas*.

Ideas: eso es algo que hoy se ha vuelto sospechoso hace ya tiempo, y que sólo encuentra ya interés en el parloteo sobre la «ideología». Ἰδέα es lo que se da y está ahí para y en el ἰδεῖν, el ver. Con éste se corresponde lo visto, lo avistado. ¿Pero *qué tipo* de ver es ése en el que llegamos a ver la idea? Evidentemente, no puede ser el ver con nuestros ojos corporales, pues, al fin y al cabo, con éstos vemos justamente lo ente, que, en la imagen, Platón designa como sombras. La idea debe ser *otra cosa* que lo ente.

¡Pero no tan deprisa! ¿No *vemos* con nuestros ojos corporales lo ente, entes? ¡Sin duda! Después de todo, veo este libro. Y si alguien, extraño en esta aula, busca la salida, le decimos: «vea, aquí está la puerta», y él «ve» la puerta. ¿*Con qué* ve la puerta? Vaya pregunta. ¡Con los ojos, desde luego, no va a ser con los oídos!

¿Con los ojos? Hagamos el intento. Queremos ver «con los ojos»

este libro aquí. ¡Pero eso ni siquiera tenemos que intentarlo, ya lo estamos haciendo! ¿Qué es lo que aún hemos de *querer*? Veo el libro: ésa es la cosa más simple del mundo.

¿*Vemos* el libro con los ojos? ¿*Qué* vemos con los ojos? Eso se pone de relieve con más precisión si mantenemos al lado la pregunta de qué oímos con los oídos. En ambos casos, en el ver y en el oír, nos mantenemos en un percibir,[27] en un asumir algo que se nos ofrece. Oímos sonidos, ruidos, y vemos colores, lo colorido. Además, vemos la incandescencia, el centelleo, el brillo, el resplandor, vemos iluminación, claridad y oscuridad. Cierto, pero aún vemos *más*, por ejemplo la forma de este púlpito, de esta puerta. Es decir, vemos también formas espaciales (figuras) *con los ojos*.

Pero aquí tenemos que preguntar ya si la figura espacial es algo *específicamente* visible o si nosotros podemos encontrarlo *sólo* como visible. Evidentemente no, porque podemos percibir figuras espaciales, por ejemplo la superficie de este púlpito, también con el *tacto* (tanteándolo). Por el contrario, un color no puedo distinguirlo de otro mediante el tacto, por muy fino que éste sea. Ciertamente, el resplandor y la iluminación jamás podemos tantearlos. Lo extenso podemos tocarlo también, así como el movimiento podemos no sólo verlo, sino también oírlo, por ejemplo la aproximación y el alejamiento de un coche. Movimiento y móvil no son cosas *específicamente* visibles. En todo caso, ver con los ojos da color y claridad: algo visible que *sólo* es accesible a la visión que nosotros sentimos *aquí*. Ver con la vista es una sensación visual. A una percepción tal del color, la llamamos sensación de color.

Preguntamos de nuevo: ¿vemos con los ojos, y eso significa ahora, *sentimos* el libro? Lo que da el ojo, lo que nos transmite como sensible, es esta cubierta del libro de color marrón rojizo, el canto blanco grisáceo, el título negro. ¿Cómo es eso? ¿Sentimos *con los ojos* la cubierta del libro, el canto, el título? Así como hay una sensación del rojo, ¿hay también una sensación de la cubierta del libro? No. Lo único que sentimos con el ojo es el marrón rojizo, el blanco grisáceo, el negro, etcétera, pero no el libro. Así como el libro no puede oírse ni olerse, tampoco puede «verse». Y, pese a todo, *decimos* con toda naturalidad: «vemos el libro». Evidentemente, ver y ver no significan lo mismo. Dicho con más

precisión: ver es un percibir «con» los ojos; pero qué se quiere decir «con los ojos», es equívoco. *En primer lugar*, podría significar: los ojos *son* lo que es vidente y lo que da lo visible. Entendiéndolo así, no podemos decir en absoluto que «los ojos» ven colores, sino que, en sentido estricto, tenemos que decir: *con* los ojos, en el sentido de que ellos ayudan. Así llegamos al *segundo* significado: percibir algo con asistencia de los ojos, *a través de* ellos, y «ver» de este modo, por ejemplo, un libro.

En sentido estricto, tampoco el ojo siente el color. También en la sensación el ojo es sólo órgano, incorporado a la facultad de sensación, pero no ésta misma. En sentido estricto, lo que *ve* no es el ojo como herramienta, sino, como mucho, el *sentido de la vista* con ayuda de los ojos. En el modo del sentir, el sentido de la vista «ve» colores, pero jamás ve tal cosa como un «libro»; y, a su vez, sólo a través de él «vemos» un libro. Pero, ahora, «ver» significa una percepción de algo en la que *está implicado* el sentido de la vista, pero no sólo él, y ni siquiera es *propiamente* él el percipiente. Cuando decimos, «vemos el libro», estamos empleando «ver» en una acepción que todavía *va más allá* de un percibir el objeto por medio del sentido de la vista con la asistencia de los ojos. Aunque podamos tener herramientas de visión todo lo nítidas y sumamente formadas que se quiera, por muy predominante, es más, excelente que pueda ser nuestro sentido de la vista, con el sentido de la vista jamás vemos un libro. Jamás veríamos algo como un libro si no, sí, si no fuéramos capaces de ver ya en un sentido más amplio y *más original*. En cualquier caso, de este «ver» forma parte un *comprender* qué *es* eso que sale al paso: libro, puerta, casa, árbol. *Observamos* de la cosa que es un libro. Este observar llega a contemplar la visión que ofrece lo que sale al encuentro: libro, mesa, puerta. De lo que sale al encuentro, observamos *qué aspecto tiene, qué* es. *Vemos* su ser-qué. «Ver» es ahora un *percibir*: algo (a saber, esto como libro), pero ya no por medio de los ojos y del sentido de la vista. Un mirar cuya visión no tiene nada de color, que jamás es alcanzable por medio de la mera composición de colores, que ya no tiene nada sensible; y, pese a todo, estamos *viendo* (percibiendo), en el sentido de que nos comportamos respecto de algo que se nos ofrece y entrega.

Cuando decimos con tanta naturalidad: «vemos el libro»,

estamos empleando ya «ver» en una acepción que nos es del todo obvia y usual, de la que sólo desconfiamos cuando se nos llama la atención sobre ello. Y no otra cosa hizo Platón con el descubrimiento de la llamada «idea». Cuando halló las ideas, eso no era algo que Platón hubiera pergeñado en una especulación quimérica, sino lo que cada uno ve y capta cuando se comporta respecto de lo ente. Platón se limitó a indicarlo con una fuerza y una seguridad inauditas. Pues lo que vemos ahí, un «libro», evidentemente es algo distinto a «negro», «duro», «blando», etc. Lo avistado en este ver es la ἰδέα, el εἶδος. Es decir, «idea» es la *visión* de aquello como algo que se ofrece *en tanto que* siéndolo. Estas visiones son aquello donde la cosa individual se *presenta* como tal y cual: donde está presente y *comparece*. Entre los griegos, comparecencia se dice παρουσία, o abreviadamente, οὐσία, y para los griegos, comparecencia significa *ser*. Que algo *es* significa: es compareciente, o mejor: *comparece*[28] (tenemos que decir en alemán), en la presencia. La visión, ἰδέα, da entonces algo *como lo cual* una cosa comparece, es decir, lo que una cosa *es*, su *ser*.

Esto es para Aristóteles la δευτέρα οὐσία; pero la πρώτη es lo todavía *más* compareciente, el καθ’ ἕκαστον.[29]

Hemos dicho que, según Platón, más allá de lo ente, de las cosas individuales (las sombras), hay además algo *distinto*: las ideas. Si hemos seguido atentamente la consideración anterior y ahora recapitulamos sobre ella, entonces tiene que haberse mostrado una cosa: que nosotros mismos pertenecemos, o hasta el momento anterior pertenecíamos, a aquellos que opinaban que vemos justamente así las cosas individuales: libro, puerta, casa. No intuíamos nada de que, para ver este libro, esta puerta, etc., tenemos que entender ya de entrada qué significa «libro» o «puerta». Entender lo que esto significa, no es otra cosa que aquel ver la visión, la ἰδέα. En la idea alcanzamos a ver, vislumbramos[30] *lo que* cada ente es y *cómo* lo es, dicho brevemente: el *ser* de lo ente.

Este ver la ἰδέα, Platón lo designa también νοεῖν, percibir, o νοῦς, razón en sentido estricto: la facultad de percibir.[31]

El νοεῖν de Parménides,[32] Platón lo toma ahora como ἰδεῖν de la ἰδέα, del ἀγαθόν, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας. Todavía Kant dice con toda claridad e inequívocamente: la «razón» es la «facultad de las ideas»,[33] aunque, ciertamente, está empleando «idea» en un

sentido platónico ampliado y, al mismo tiempo, reducido.

Ver la idea, es decir, entender el
ser-qué
y el
ser-cómo
, dicho brevemente, el *ser*, nos permite conocer por vez primera lo ente *en tanto que* el ente respectivo que es: con los ojos corporales *jamás* vemos lo ente, a no ser que ya estemos viendo «ideas». Los prisioneros en la caverna ven *sólo* lo ente, sombras, y opinan que sólo *hay* lo ente. No saben nada del ser, de entender el ser. Por eso tienen que ser conducidos *lejos* de lo ente —lejos de lo único que para ellos es lo ente: las sombras—, y ser subidos al exterior de la caverna. Tienen que hacer un *ascenso* y alejarse subiendo por encima de lo inferior, subir alejándose también del fuego en la caverna (del sol real, que, al fin y al cabo, es sólo la imagen de un ente), hacia la claridad del día, hacia la luz, hacia las «ideas». ¿Pero qué tiene que ver la idea y la esencia de la idea con la *luz*? Sólo así llegamos propiamente a nuestra primera pregunta.

b) La esencia de la claridad: transparencia

«Luz»: ¿qué es eso? ¿Y hacia dónde se hace la seña en la imagen simbólica? Ya he aludido a que tenemos que diferenciar πῦρ y φῶς, fuego y luz, es decir, el *portador* de luz (φωσφόρος), o sea, el material que algo luminoso lleva consigo, de la mera luz misma, lo luminoso. Otra vez: luz, φῶς, *lumen*, no es la *fuente* de luz, sino la *claridad*. ¿Pero qué es la claridad?

Con la luz y la claridad llegamos de nuevo al ámbito del ver, de lo visible. Visibles, en el modo de lo perceptible con los ojos, son para nosotros los colores y el resplandor y la claridad y la oscuridad. ¿Pero qué *es* eso: la claridad, la luz, la oscuridad? No son cosas, tampoco una propiedad de alguna cosa. Claridad, luz: eso no se lo puede aprehender, es lo *inasible*, casi como la nada y el vacío. [34]

Pero, de todos modos, la respuesta viene desde la teoría física de la luz: la teoría corpuscular de Newton, la teoría de la ondulación de Huyghens, la teoría electromagnética de la luz de Faraday. Pero, al fin y al cabo, así no se capta la luz en su relación con el mirar (nuestro comportamiento inmediatamente observador), sino meramente como un proceso natural entre otros. «Correcto», y sin embargo falso, porque se está transfiriendo a las situaciones un ámbito totalmente inadecuado.

¡Pero miremos! La claridad y la oscuridad, ¿están sólo *al lado* del color y brillo en cuanto tales, lo que *también* sentimos *todavía* con la vista? ¿O no es así? Eso nos lo ponemos en claro si cerramos los ojos (en el sueño) y luego los volvemos a abrir: primero, *antes* de ver cosas de color o brillantes, constatamos si hay claridad u oscuridad. No podríamos ver en absoluto cosas de color ni el brillo si no viéramos siempre ya la claridad y la oscuridad. Lo que vemos «primero» es la claridad y la oscuridad, no necesariamente en el sentido de que las captemos en cuanto tales, de que atendamos

expresamente a ellas, pero sí en el sentido de «en primera instancia»: que la claridad y la oscuridad tienen que verse *de entrada,* si es que se quieren ver cosas de color y brillantes. Dentro de lo visible, la claridad y la oscuridad no están ordenadas en el mismo nivel junto con el color y el brillo, sino que tienen una prioridad, son *condiciones de posibilidad* de percibir lo visible en sentido reducido (colores y semejantes).

¿Pero sabemos con ello qué *son* la claridad, la luz y la oscuridad? Claridad y oscuridad: eso es algo dado en último lugar y en primer lugar, de lo que tenemos que partir y que no podemos reducir a otras cosas. Pero, al fin y al cabo, con eso no se llega a la captación de la *esencia específica* de la claridad y la oscuridad. Claridad y oscuridad son aquello visible que vemos «en primera instancia». Pero esto visible, ¿cómo debemos determinarlo? Pues el color es también algo visible. Así pues, si indicamos la visibilidad como determinación, con ello todavía no se ha caracterizado lo visible en cuanto tal. Tenemos que preguntar: ¿qué sucede con la claridad y la oscuridad mismas, si nos quedamos sólo justamente con ellas mismas? ¿Qué *significa* claridad, qué significado *tiene* y qué *realiza*?

Helle (*hell*), «claridad» («claro»), viene de *hallen,* «resonar», y originalmente es una designación del *sonido* (de la *emisión*), y es lo contrario de *dumpf,* «sordo», «apagado». Es decir, *hell,* «claro», no es originalmente un carácter de lo visible, sino que, en el lenguaje, fue previamente transferido a lo visible, al campo en el que la luz juega un papel. Así hablamos ahora de «día claro, luminoso». Pero estas transferencias que lleva a cabo el lenguaje, aquí desde el campo de lo audible al campo de lo visible, nunca son casuales, y, la mayoría de las veces, en ellas se manifiesta incluso una fuerza y una sabiduría primitivas del lenguaje, aunque ahora confesamos con toda libertad que de la esencia del lenguaje sólo sabemos poco y sólo aspectos externos. Si el significado de *hell,* «claro», se puede transferir a lo visible y equiparar con el «aclarar», «iluminar», su claridad con la luz, entonces esto sólo puede suceder por referencia a una afinidad esencial de ambos fenómenos, a un momento que la claridad en tanto que resonante tiene esencialmente en común con la luz como iluminante. El sonido y la emisión claros («resonantes»), que aún tienen su incremento en lo *gellend,* lo «estridente», lo

«chillón» (*Nachtigall*, «ruiseñor»), son lo *penetrante*: se difunden, más aún, penetran. El sonido sordo, apagado, por así decirlo, más inerte, en cierta medida se rezaga pesadamente, no es capaz de imponerse. Lo claro tiene el carácter del «a través» («por donde»). Lo mismo, de otro modo, se evidencia con la luz y con el «día luminoso». También la luz tiene el carácter del «a través». Este carácter del «a través», a diferencia de lo oscuro, lo que se rezaga, es lo que conduce a que el significado de *Helle*, «claridad», se transfiera de lo audible al campo de la visión. Claridad es aquello *a través de lo cual* vemos. Dicho más exactamente: la luz no es sólo lo que se abre paso a través, sino que ella misma es el «a través», lo que *deja* pasar a través, a saber, el ver y la mirada. Lo luminoso es lo *trans-parente,*[35] es decir, lo difusivo, lo que abre, lo que permite pasar. La *esencia* de la luz y la claridad es el ser transparente, el permitir ver a través.

Pero esta caracterización es, como se evidencia enseguida, insuficiente. En primer lugar, habrá que distinguir en qué medida es transparente, por ejemplo, una luna de cristal o incluso un cristal coloreado, y en qué medida es transparente la luz. Poner de relieve ambas formas de permitir pasar a través, determinará esencialmente aún con más precisión la esencia de la luz como lo permeable.[36]

Transparente llamamos también al vidrio, aun cuando esté colorea-do, a una luna de cristal o al agua, y se plantea la pregunta: ¿son también transparentes *de este modo* la luz y la claridad? ¿lo son ambas en el mismo sentido? Evidentemente no, y no sólo porque la claridad no es asible como una luna de cristal o una cantidad de agua, sino porque esto transparente, el cristal y el agua y todo lo que les es similar, al fin y al cabo, *presupone* la claridad. Cosas tales sólo son transparentes a la luz, y sólo a la luz permiten ver a través de ellas. La visión en general, y por tanto tal ver a través, la posibilita por vez primera la luz. También la luz (la claridad) es transparente, pero en un sentido más estricto: como lo transparente propiamente y en primera instancia. Vemos dos cosas: la luz deja pasar por vez primera el objeto, como visible, *para* la mirada, y permite que la mirada vidente pase a través *hacia* un objeto que hay que avistar. La luz es lo *que permite pasar*. Claridad es visibilidad (*lo* visible), difusibilidad, apertura de lo abierto. Con ello hemos determinado la auténtica esencia de la claridad: les posibilita a las cosas mostrarse a la mirada, ofrecer una visión para el ver en el

sentido reducido de percibir por medio del sentido de la vista.

De modo correspondiente, la oscuridad. La oscuridad sólo es un caso límite de lo claro, y tiene aún el carácter y el modo de la claridad: una claridad que *ya no* permite pasar a través y que les *sustrae*, les *niega* a las cosas la visibilidad. Es lo impermeable, pero en un sentido totalmente determinado, de otro modo a como, por ejemplo, es opaca e impermeable una pared de madera. Una pared de madera o de piedra no puede negar la visión, porque tampoco puede conceder la visión de ningún modo. Es opaca en un sentido totalmente distinto a la oscuridad. Por señalar sólo *un* momento de la diferencia: para que una pared pueda considerarse opaca, impermeable (para alguien), la luz tiene que estar presente en ese momento, o pensarse adicionalmente como co-presente, mientras que la impermeabilidad de la oscuridad se da justamente en la *ausencia* de luz (claridad), y *sólo* en ella. La oscuridad es impermeable porque ella misma es un modo del dejar pasar. La pared es opaca porque no es ningún modo del dejar pasar (para el ver). Sólo puede negar lo que también está en la posibilidad de conceder. La oscuridad niega la visibilidad porque también puede conceder visión: en la oscuridad, vemos las estrellas.

c) La realización fundamental de la idea: dejar pasar el ser de lo ente

Nuestra pregunta conductora es: ¿qué conexión existe entre la *idea* y la luz? ¿Por qué las ideas son simbolizadas por la claridad? Hemos tratado ahora de explicar ambas cosas: la esencia de la idea y la esencia de luz. ¿Qué resulta ahora para la determinación de la conexión entre ambas?

Lo que hemos puesto de relieve como la esencia de la luz y de la claridad: permeabilidad para el ver, justamente eso es la realización fundamental de la idea. La esencia de la luz es dejar pasar (para la vista). Si la luz, como en la parábola, se mienta de modo *transferido* (igual que la transparencia de la claridad *y* la de la luna de cristal), entonces, de modo correspondiente, *ver* (en el sentido habitual: «veo el libro»), en sentido transferido, significa: ver lo *ente* (libro, mesa, casa). Lo avistado en la y como la idea es, fuera de la parábola, el
ser
(ser-qué
y
ser-cómo)
de lo ente. «Ἰδέα» mienta lo avistado de entrada, lo percibido de entrada y que deja pasar lo ente, como *interpretación* del «ser». La idea nos deja ver lo que lo ente *es*;[37] por así decirlo, deja que, a través de ello, lo ente nos *advenga. Vemos* sólo desde el *ser*, en el tránsito a través de la comprensión de *lo que*, en cada caso, algo individual es. A través del
ser-qué
se nos muestra lo ente como esto y eso. Sólo donde se entiende el ser, el
ser-qué
de las cosas, la esencia, hay un tránsito para lo ente. El ser, la idea, es lo que deja pasar: la *luz*. Qué sea la esencia fundamental de la

luz, eso es la realización fundamental de la idea.

Así es clara la conexión entre luz e idea. Un ente-libro lo vemos sólo si entendemos el sentido de su ser a la luz del ser-qué, de la «idea»: lo visto a través de la idea. Empezamos a intuir por qué, en la parábola, en el comportamiento del hombre respecto de lo ente están implicados la luz y el fuego. Al fin y al cabo, por eso decimos también: «se me hace la luz». Con ello no queremos decir que llegamos a conocer algo por vez primera, sino que, precisamente eso que conocemos ya desde hace tiempo, lo reconocemos *propiamente*: en aquello que *es*.

Pero con ello no queda explicado por qué precisamente la luz y el *ver* (ἰδέα) se requieren para el *ser* y su comprensión. Quizá resida justamente ya en ello la introducción del *eludir* la ἀλήθεια.

Si en la caverna no hubiera luz en absoluto, los encadenados ni siquiera verían sombras. Pero ellos no *saben* nada de la luz, que, de alguna manera, ya está a la vista de ellos, así como el que ve el libro no sabe nada de que ya tiene que ver, que tener a la vista *más* y *otra cosa* que lo perceptible con los ojos: que tiene que *entender* ya qué significa en general «libro».

Con ello llegamos *a lo segundo*: la conexión entre *libertad* y luz.

§ 7. Luz y libertad. Libertad como vinculación con lo iluminante

En el suceso expuesto en la parábola, no menos esencial que lo anterior es el estar encadenado, el desencadenamiento, la liberación y el ser libre; dicho brevemente: el fenómeno de la *libertad*. La imagen simbólica, es decir, todo el suceso que hemos seguido hasta ahora, también nos hace señas sobre cómo tenemos que entender la libertad. El segundo y el tercer estadio muestran que ella no es sólo retirar las cadenas, como ser liberado *de* algo. Tal libertad es meramente des-vinculación, algo negativo. La desvinculación no tiene en sí consistencia ni asidero. El desvinculado se vuelve inseguro, confuso, desamparado, no se aclara. Incluso le da la preferencia al estar encadenado frente a esta libertad negativa. A saber: quiere regresar a las cadenas. Con ello, el liberado sólo en sentido negativo revela lo que en realidad está buscando pero no entiende, lo «positivo», lo que la libertad en sentido propio quiere y tiene que ofrecerle: asidero y seguridad, reposo, constancia y firmeza. Y es eso lo que ofrece, pues la libertad auténtica y positiva no es un mero ser libre *de*.… (apartado de…), sino ser libre *para*.… (hacia…). El comportamiento con lo que *da* libertad, con lo que desbloquea (con la luz), es él mismo un *hacerse* libre. El auténtico hacerse libre es un *vincularse* que proyecta, no un mero permitir un encadenamiento, sino el «darse a sí mismo para sí mismo una vinculación», y una tal que, de entrada, permanezca vinculante, de modo que todo comportamiento posterior, en sus aspectos particulares, sólo gracias a ella pueda hacerse y ser un comportamiento libre.

En la imagen simbólica, esta liberación positiva hacia el auténtico ser libre se anuncia a través de lo que sucede más allá del mero retiramiento de la cadena: un ascender hacia la luz del día.

Hacerse libre significa ahora: mirar a la luz, o dicho más exactamente: rehabituar la mirada gradualmente de lo oscuro a lo claro, y en concreto, nuevamente, desde lo visible *en* la claridad hacia la claridad, hacia la luz misma, para que la mirada se haga un *rayo de luz*.[38] Qué significa esto, lo trataremos más tarde.

Ahora, en primer lugar, preguntamos: ¿qué tiene que ver la luz con la auténtica libertad? ¿Acaso la referencia a la luz hace al ser libre *más libre*? ¿Qué *sucede* con la luz? La luz alumbra, se difunde como claridad. Con más precisión, decimos: la luz *ilumina, aclara*.[39] «La noche está iluminada como la claridad del día» (Schillevr[40]. La noche está alumbrada, iluminada. ¿Qué significa eso? La oscuridad está iluminada, aclarada. Hablamos del «claro del bosque». Eso significa un lugar que está despejado, *libre* de árboles, y que desbloquea, que *libera* el tránsito, la penetración de la mirada. *Iluminar, aclarar*, significa entonces desbloquear, liberar, hacer libre. La luz despeja, aclara, hace libre, da paso. La oscuridad cierra, obtura, *no* deja que las cosas se muestren, las encubre. Que la oscuridad sea iluminada significa: transita a la luz, y con eso se quiere decir: la oscuridad es *hecha* desbloqueante, liberadora.

La luz ilumina, aclara. Es decir, mirar a la luz significa comportarse de entrada respecto de aquello que desbloquea y libera. Lo desbloqueante es lo liberante, lo que hace libre. Mirar la luz significa hacerse libre para lo liberante respecto de lo cual me comporto. En este comportamiento, me hace ser *propiamente* libre: *vincularme* a lo que deja pasar…, ganar poder mediante la vinculación, no desistir. Vinculación no es pérdida de poder, sino tomar en posesión. Así se explica la conexión entre libertad y luz.

§ 8. Libertad y lo ente. El rayo de luz como proyecto de ser (con el ejemplo de la naturaleza, la historia, el arte y la poesía)

Sobre la tercera pregunta: ¿cuál es la conexión entre libertad y *ser*?

Hacerse libre significa vincularse a lo propiamente iluminador y aclarante, lo que permite pasar haciendo libre, «la luz». Pero la luz es la imagen simbólica de la idea. La idea contiene y da el ser. Vislumbrar las ideas significa: entender el
ser-qué
y el
ser-cómo
, el *ser* de lo ente. Hacerse libre para la luz significa: dejar que se haga una luz,[41] entender el ser[42] y la esencia y, de este modo, experimentar por vez primera lo ente en cuanto tal. Entender el ser desbloquea lo ente en cuanto tal. Sólo en este entender puede lo ente ser un ente. En todo posible ámbito, lo ente sólo puede salirnos al paso, aproximársenos y alejársenos con base en la libertad que desbloquea. La esencia de la libertad es entonces, dicho brevemente, el *rayo de luz*: dejar de entrada que se haga una luz[43] y vincularse a la luz. Sólo desde y en la libertad (tomando su esencia tal como se ha desarrollado antes) lo ente se hace más ente, porque es en general de tal o cual modo. Hacerse libre significa entender el ser en cuanto tal, entender que deja *ser* por vez primera a lo ente *en cuanto* ente. Es decir, que lo ente se haga más o menos ente, eso depende de la libertad del hombre,[44] y la libertad mide su grandeza conforme a la originalidad y el alcance y la resolución de la vinculación, concibiéndose esto *individualmente* como
ser-ahí
: vuelto a desplazar al aislamiento y al estar arrojado propios de su procedencia y su futuro históricos. Cuanto más original es la

vinculación, tanto mayor es la cercanía a lo ente.

Entender, dijimos antes,[45] significa: poder presidir una cosa, abarcarla de un vistazo, captar a fondo su estructura. Entender el *ser* significa: proyectar por anticipado la legalidad esencial y la estructura esencial de lo ente. Hacerse libre para lo ente, mirar a la luz, significa llevar a cabo el *proyecto de ser*, donde se echa en cara y se hace ver una visión (imagen) de lo ente, para así, con vistas a esta visión, comportarse respecto de lo ente en cuanto tal. *Cómo* tal libertad, en tanto que proyecto preconfigurador de ser, posibilita por vez primera un aproximarse a lo ente, nos lo queremos aclarar brevemente con tres ejemplos fundamentalmente diferentes.

1. El *descubrimiento de la naturaleza*, que se llevó a cabo a comienzos de la modernidad en las obras de Galileo, Kepler y Newton, ¿en qué se basa en realidad? No, como se cree la mayoría de las veces, en la introducción del experimento. También la investigación antigua de la naturaleza «experimentaba» ya.[46] La base tampoco reside, como se escucha a menudo, en que ahora, en lugar de las cualidades ocultas de las cosas (escolástica), se busquen, se pongan y se determinen relaciones cuantitativas de medida. También la Antigüedad, y asimismo la Edad Media, midieron y contaron ya. Tampoco es la matematización, sino lo que ésta presupone. Lo decisivo que sucedió es que se llevó a cabo un proyecto mediante el cual, anticipándose, se *delimitó* lo que en el futuro habría de entenderse por naturaleza y por proceso natural: un plexo de movimiento, determinado espacio-temporalmente, de puntos de masa. En principio, pese a todos los progresos y revoluciones, nada ha cambiado hasta hoy en este proyecto de la naturaleza. Sólo ahora, es decir, a la luz de este concepto de naturaleza, se podía preguntar a la naturaleza así concebida en cuanto a la legalidad de sus procesos particulares, y, en cierta manera, ponerla a prueba en el experimento. Ciertamente, si este descubrimiento de la «naturaleza» en su progreso se acercó a la *naturaleza* o se alejó de ella, es una cuestión que la ciencia natural misma no es capaz de resolver en absoluto. Es una cuestión propia si,

con esta ciencia, lo ente se hizo más ente o si, entre lo ente y el hombre cognoscente, no se intercaló algo totalmente distinto merced a lo cual la relación con lo ente quedó triturada, el instinto para la esencia de la naturaleza fue arrancado del hombre, y el instinto para la esencia del hombre resultó estrangulado.

El proyecto (como se ha dicho) es, hasta hoy, en principio el mismo. Pero, pese a todo, algo ha cambiado. No tanto las posibilidades del contenido, las revoluciones metódicas, sino sobre todo: el proyecto ha perdido su carácter esencial original de *liberación*, lo cual se muestra en que lo ente, que hoy es tema por ejemplo en la física teórica y en la física en general, a causa de esta ciencia moderna ya no se nos hizo ni se nos hace *más ente*, sino al contrario: lo vemos en que eso que hoy se llama filosofía de la naturaleza ha alcanzado su punto más bajo. Es suficiente: al margen de cómo tenga que emitirse la valoración filosófica de la ciencia natural moderna y de su historia, este avanzar hacia la naturaleza sucedió sobre la base y por la vía de un proyecto prefigurante de lo que se quería entender como el ser de este ente, a saber, de la naturaleza.

2. Ahora bien, la correspondencia en el mundo de una ciencia totalmente distinta muestra un segundo ejemplo: el de la *historiografía*, la ciencia de la *historia* del hombre y de la obra del hombre. Un hombre de la talla de Jacob Burckhardt no es un historiador grande y auténtico, en lugar de ser un mero erudito, porque leyera y consignara aplicadamente las fuentes, tampoco porque en algún lugar descubriera un manuscrito, sino porque dejó operar en sí la mirada esencial anticipadora para el destino del hombre, para la grandeza del hombre y para la mezquindad del hombre, para el condicionamiento y el límite del actuar humano, dicho brevemente: la comprensión anticipadora del *suceder* de eso que llamamos historia, es decir, del *ser* de este ente. Esta mirada esencial iba alumbrando por anticipado la investigación de los llamados hechos, que otros, mucho antes que él, habían visto y descrito.

Cuando hoy se oye decir de muchas maneras: al fin y al cabo, pese a todo, el progreso de la ciencia entre tanto ha sacado a la luz tal cantidad de material y conocimientos que un individuo solo ya no puede realizar una síntesis, frente a ello cabe decir: en primer lugar, ya el hecho de que se esté hablando de una síntesis demuestra que no se comprende de qué se trata. ¡Ciertamente no de escribirlo todo junto compilándolo! Pero en segundo lugar, todo el argumento es una inversión. Que el material se haya incrementado y los llamados progresos se hayan hecho tan grandes, no es la causa de la imposibilidad de una relación real con la historia, sino a la inversa: es justamente la consecuencia de un empobrecimiento y una impotencia internos de la existencia humana que existen ya desde hace tiempo, justamente la impotencia de entender el *suceder* de la historia, es decir, en primer lugar, de *ser* realmente histórico desde el fondo, en lugar de practicar el historicismo o la vulgaridad de la «sociología». Ciertamente, sería una malcomprensión de lo dicho si ustedes creyeran ahora que el conocimiento histórico no exige ningún trabajo. ¡Todo lo contrario! La pregunta es sólo dónde comienza y quién tiene el derecho y puede tomarse el derecho de trabajar históricamente.

3. Todavía una indicación, que conduce totalmente fuera del ámbito de las ciencias que hemos considerado hasta ahora, pero que revela tanto más la fuerza interior de la comprensión del ser que tiene el hombre, del rayo de luz. Me refiero al *arte*, y en él, por ejemplo, a la *poesía*.

   La esencia del arte no es ser expresión de una vivencia, no consiste en que el artista exprese en la obra su «vida anímica», para que épocas posteriores, como opina Spengler, tengan que preguntar cómo se manifestaba en el arte el alma cultural de una época. Tampoco en que el artista reproduzca la realidad más precisa y nítidamente que otros, o que produzca (exponga) algo en lo que otros tengan un disfrute, un deleite de tipo superior o inferior. Sino en que tiene la mirada esencial para lo posible, en que lleva a la obra las posibilidades ocultas de lo ente, haciendo con ello por vez primera a los hombres videntes para lo realmente existente,

> en lo que ellos se mueven a ciegas. Lo esencial del descubrimiento de lo real no sucedió ni sucede mediante las ciencias, sino mediante la filosofía original y mediante la gran poesía y sus proyectos (Homero, Virgilio, Dante, Shakespeare, Goethe). La poesía hace a lo ente más ente. ¡Poesía, no literaturismo! Pero para entender qué es la obra de arte y el arte poético en cuanto tales, la filosofía tiene primero que desacostumbrarse de concebir el problema del arte como un problema de la estética.

Con estas indicaciones debía aclararse cómo la libertad, en tanto que vincularse al ser preconfigurado en el proyecto anticipador (la «idea», la constitución esencial de lo ente), posibilita por vez primera una relación con lo ente. En la parábola: cómo el rayo de luz, el mirar a la luz, abre y libera por vez primera la mirada para las cosas.[47] Con base en las referencias que hemos puesto de relieve entre idea y luz, luz y libertad, libertad y ente, ahora queremos abordar la pregunta por la esencia de la ἀλήθεια.

§ 9. Sobre la pregunta por la esencia de la verdad como no-ocultamiento

Con esto llegamos a la pregunta *cuarta* y decisiva: en qué medida la unidad de estos tres momentos de *una* conexión nos posibilita captar la *esencia* de la verdad como no-ocultamiento.

Hemos dicho que queríamos *avanzar tanteando* hasta la esencia de la verdad como no-ocultamiento.[48] Con ello se quería decir que renunciamos a una *definición*. Tal vez una definición sea justamente lo más alejado de una percepción de la esencia. Es decir, no se trata de atrapar esta esencia con la que topamos en *proposiciones*, en *una* proposición que luego podamos recitar de memoria y repetir. La proposición en cuanto tal es lo que menos dice. Se trata de avanzar tanteando, es decir, de indagar, de consultar si y en qué medida el no-ocultamiento *consiste* en la unidad de las conexiones aclaradas, y tiene su origen en esta unidad misma. En este indagar, topamos con tres cosas.

a) Grados del no-ocultamiento. Las ideas como lo originalmente no-oculto y como lo más ente en lo ente

En primer lugar, preguntamos directamente: ¿qué dice, pues, el tercer estadio expresamente sobre la ἀλήθεια?

Ya al comienzo se habla de τὰ νῦν λεγόμενα ἀληθῆ. Tal como el contexto más próximo ha aportado entre tanto, lo que *ahora* se considera lo no-oculto (τὰ ἀληθῆ), es la idea, y concretamente en plural: «*ideas*». Se enfatiza «ahora»: a diferencia del primer y el segundo estadio (τὰ τότε ὁρώμενα). Recapitulando, vemos que todo estadio tiene respectivamente *su* elemento no-oculto:

el primero: las sombras, lo que sale al paso dentro de la caverna como lo que hay en frente;

el segundo: lo perceptible dentro de la caverna en la primera liberación (inauténtica);

el tercero: lo apropiado por vez primera en la segunda liberación (auténtica), en la rehabituación y el acostumbramiento; lo luminoso, lo aclarante, lo que posibilita por vez primera la visibilidad: las ideas.

De estadio a estadio vemos un incremento. En cualquier caso, frente al primer estadio, el segundo estadio es designado como ἀληθέστερον, menos oculto, más desoculto. Se plantea la pregunta: lo alcanzado en el tercer estadio, ¿es sólo *un* nuevo incremento del no-ocultamiento al que luego siguen *aún* otros, o nos hallamos en el nivel supremo, es decir, en aquello que en realidad y en primera instancia es no-oculto? Afirmamos que lo último es atinado. Se trata de fundamentar esta proposición para la comprensión de todo lo que sigue.

Lo alcanzado en el tercer estadio, tenemos que designarlo como τὰ ἀληθέστατα, lo más desoculto, aunque el término no aparezca en este pasaje. Platón no emplea aquí el *término* ἀληθέστατα. No hace valer ninguna diferencia de grado, sino que dice sólo: τὰ νῦν λεγόμενα ἀληθῆ; y lo hace intencionadamente, a saber, para mantener despierta la tensión para la tarea interna del tercer estadio: evidenciar lo ahora no-oculto como lo auténtico. Para esto, Platón emplea (no aquí, pero la mayoría de las veces) el término: ἀληθινόν. Eso no podemos reproducirlo en alemán, pero quiero aclararlo con una correspondencia: ξύλον (madera) y ξύλινον (de madera, que consta de madera). Ἀληθινόν es aquello no-oculto, lo que, en cierto modo, consta por entero de no-ocultamiento, puro no-ocultamiento, que es sólo el no-ocultamiento mismo y nada más, lo más desoculto, en lo que, en cierta medida, reside propiamente el no-ocultamiento. Así pues, ahora se trata de mostrar con más precisión en qué medida eso atañe a las *ideas*.

Las ideas son lo más desoculto, lo no-oculto de suyo, lo originalmente no-oculto, en la medida en que, en ellas, *surge* el no-ocultamiento de lo *ente*. Ya en el primer estadio, y sobre todo en el segundo, topamos con una atribución necesaria entre ἀληθές y ὄν, ἀληθέστερα y μᾶλλον ὄντα. Lo no-oculto en el primer estadio, aunque sólo fueran sombras, es ya en cierta manera un ὄν, algo de lo que los encadenados dicen con toda espontaneidad: *es*. De modo correspondiente, en el segundo estadio, τὰ ἀληθέστερα, comparativo con el que se corresponde un ser-más, μᾶλλον ὄντα. Por tanto, también en el tercer estadio, a lo «ahora no-oculto» tiene que corresponderle un ente en el sentido actual, del cual tenemos que decir que es *lo más ente*. Ambas cosas se afirman de lo conseguido ahora, de lo revelado en el ver y para el ver, el εἶδος (ser-qué, τί ἐστιν): en la medida en que se trata de lo *propiamente no-oculto*, tiene que ser también lo *propiamente ente*. Lo más ente es lo más desoculto. De hecho, Platón emplea en muchos pasajes, y precisamente en los pasajes decisivos para su concepción del problema, una expresión característica: llama a las ideas τὸ ὄντως ὄν, lo ónticamente ente, lo ente que es siendo *tal* como un ente sólo

puede ser si*endo*: el *ser*. Con este ὄντως ὄν se corresponde el ἀληθινόν.

Pues bien, se trata de comprobar esto con más precisión en el propio Platón. Aquí tenemos que limitarnos. Escojo intencionadamente dos pasajes que, además, pueden servir para iluminar lo dicho hasta ahora desde un nuevo aspecto.

En el contexto del Libro VI de la Πολιτεία (490 a 8 ss.; el pasaje nos volverá a ocupar más adelante) se trata de la pregunta acerca de qué tipo de hombre es aquel que es φιλομαθής, que tiene el apremio a aprender, a hacerse sapiente, a culminar el auténtico saber, y concretamente ὁ ὄντως φιλομαθής, que tiene realmente el apremio a aprender realmente. De él se dice:

ὅτι πρὸς τὸ ὄν πεφυκώς εἴη ἁμιλλᾶσθαι ὅ γε ὄντως φιλομαθής, καὶ οὐκ ἐπι μένοι ἐπὶ τοῖς δοξαζομένοις εἶναι πολλοῖς ἑκαστοῖς, ἀλλ’ ἴοι καὶ οὐκ ἀμὅ ὅ βλύνοιτο οὐδ’ ἀπολήγοι τοῦ ἔρωτος, πρὶν αὐτοῦ ὅ ἐστιν[49] ἑκάστου τῆς φύσεως ἅψασθαι ᾧ προσήκει ψυχῆς ἐφάπτεσθαι τοῦ τοιούτου —προσήκει δὲ συγγενεῖ— ᾧ πλησιάσας καὶ μιγεὶς τῷ ὄντι ὄντως, γεννήσας νοῦν καὶ ἀλήθειαν, γνοίη τε καὶ ἀληθῶς ζῴη καὶ τρέφοιτο καὶ οὕτω λήγοι ὠδῖνος, πρὶν δ’ οὔ;

«Es uno tal que, desde su esencia, aporta el celo para lo ente en cuanto tal, que no puede quedarse en las múltiples cosas individuales que hay así y que él considera lo ente, sino que, más bien, se pone en camino y no se deja cegar y no ceja del ἔρως, de su más íntimo apremio, hasta que tiene controlado el ὅ ἐστιν: lo que constituye el
ser-qué
de cada ente dentro del conjunto, habiéndolo aprehendido y *comprendido* con aquella potencia del alma a la que corresponde captar tal
ser-qué
, porque comparte con ello [con la ἰδέα] el mismo *origen*. Viendo con esta potencia del alma, el verdaderamente ávido de aprender se aproxima y se concentra, se mezcla con lo ὄντως ὄν, lo ónticamente ente. Engendrando un percibir, un concebir y un no-ocultamiento reales tales, conocerá verdaderamente y existirá verdaderamente y se nutrirá de sí mismo, liberándose así del dolor

[es decir, del padecer en general].»

Aquí este pasaje sólo puedo interpretarlo en la medida en que nuestro contexto lo exige.

El verdaderamente ávido de aprender (quien verdaderamente quiere saber) se dirige a lo ente y no atribuye valor a lo que sólo se considera como tal. No se deja cegar. Y, en concreto, se dirige sólo a lo ὅ ἐστιν, al
ser-qué
de lo ente, su esencia, las «ideas», lo ónticamente ente. Las ideas son, por tanto, lo ente *más ente*: imagen, visión, εἶδος.

Pero la pregunta permanece: este ente más ente, ¿Platón también lo concibió al mismo tiempo, según afirmamos, como lo *más desoculto*, lo ἀληθινόν? A ello nos da respuesta un pasaje de otro diálogo de Platón, que filosóficamente viene a ser el más significativo de todos: el *Sofista* (240 a 7 - b 4). Este pasaje atañe a su vez a una conexión que ya conocemos aproximadamente. Se trata de la pregunta: ¿qué entendemos por un εἴδωλον, una imagen? En εἴδωλον se encierra εἶδος, lo visible. No un auténtico *ofr*ecer un aspecto, sino lo que *parece que está ofreciendo un aspecto*, y que en nuestro contexto hemos conocido como sombras, imágenes especulares y semejantes. Las cosas individuales, en tanto que εἴδωλα, son sólo *reproducciones* del εἶδος, o al revés: el εἶδος es el
ser-qué
, lo auténticamente ente en el εἴδωλον. Pues bien, aquí se pregunta muy en general: ¿qué *es* una imagen tal?

—Τί δῆτα, ὦ ξένε, εἴδωλον ἄν φαῖμεν εἶναι πλήν γε τὸ πρὸς τἀληθινὸν ἀφωμοιωμένον ἕτερον τοιοῦτον;

—Ἕτερον δὲ λέγεις τοιοῦτον ἀληθινόν, ἢ ἐπὶ τίνι τὸ τοιοῦτον εἶπες;

—Οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ᾽ ἐοικὸς μέν.

—Ἆρα τὸ ἀληθινόν ὄντως ὄν λέγων;

—Οὕτως.

«¿A qué otra cosa llamaremos la imagen sino a lo que se adecua con lo propiamente no-oculto, y por tanto un segundo y distinto ἕτερον τοιοῦτον semejante?».

Una imagen, una visión de algo, es aquello que se adecua con lo *propiamente* no-oculto que llamamos original. Se replica preguntando:

—¿Te refieres a otro *semejante*, a saber, otro *propiamente* no-oculto? ¿O en qué sentido entiendes tú el τοιοῦτον?

—No, no así, la imagen no es en absoluto un segundo no-oculto, sino lo que *se parece a* lo no-oculto.

—Entonces, ¿entiendes lo propiamente no-oculto, ἀληθινόν, en el sentido del ὄντως ὄν, lo ónticamente ente, lo que propiamente es?

—«Sí, así es».

Lo εἴδωλον es ciertamente también un ἀληθές, pero no ἀληθινόν. No todo lo que ofrece un aspecto (todo lo visible) es un ἀληθινόν, sino sólo τὸ ὄντως ὄν. Con ello se ha evidenciado claramente: lo «ente más ente», las ideas, se designa al mismo tiempo como lo no-oculto más desoculto (lo no-oculto ahora, en el tercer estadio, τὰ νῦν λεγόμενα ἀληθῆ).

Pues bien, ¿cómo hemos de entender ahora esta *doble* caracterización de las ideas, que sean lo más desoculto *y* lo más ente? ¿Qué obtenemos de aquí para la esencia de la idea y su conexión con la esencia de la verdad en general? Lo más desoculto: este superlativo significa que las ideas son lo no-oculto en primer término. Entre todo lo no-oculto, ellas están delante, son las precursoras. Adelantándose, preparan el camino para lo otro. ¿En qué medida? Las ideas son lo más ente. Y lo más ente en lo ente, lo que constituye propiamente lo ente, es su *ser*. Pero el ser, como hemos visto, da sólo el *paso* a lo ente. Las ideas preparan el camino. La luz hace que lo anteriormente velado ahora se haga visible. Las ideas eliminan el ocultamiento. El no-ocultamiento de lo ente surge del ser, de las ideas, del ἀληθινόν. Lo más manifiesto inaugura, lo más luminoso ilumina. Las ideas hacen surgir conjuntamente el no-ocultamiento de lo ente. Son lo *originalmente* no-oculto, el no-ocultamiento en el sentido original, es decir, en el sentido de que hace surgir. Eso es lo que quiere decir el superlativo.

b) Las ideas como lo avistado por un vislumbrar pre-configurante que está implicado en el suceder el no-ocultamiento

¿Por qué dijimos (en segundo lugar) que las ideas hacen surgir *conjuntamente* el no-ocultamiento? ¿Acaso hay algo *distinto co-*implicado en este origen? ¡Ciertamente! Al fin y al cabo, ya vimos que junto con lo ἀληθές va aún otra cosa (además de la luz, también liberación), y que, de hecho, las ideas *guardan relación* con la luz y la libertad.

¿Por qué decimos, entonces, que las ideas son *conjuntamente* el origen del no-ocultamiento? Si las ideas son lo que deja pasar, ¿no son capaces ellas *solas*, por sí mismas, de realizar la visibilidad de las cosas? Es más, ¿qué serían las ideas «por sí mismas»? Ἰδέα es lo avistado. Lo avistado en cuanto tal *es* sólo en un *ver* y *para* un ver. Algo avistado no avistado, eso sería como un cuadrado redondo o como un hierro de madera. «Ideas»: tenemos que tomarnos finalmente en serio esta designación que Platón dio al ser. «Avistado» no significa un añadido, un predicado posterior, algo que en ocasiones les sucede a las ideas, sino lo que las caracteriza en general y sobre todo. Se llaman ideas porque son, justamente, en tanto que lo primariamente entendido: ser avistado. Lo avistado, en sentido estricto, *es* sólo donde hay un ver y un mirar. Intencionadamente digo «en sentido estricto». Aquí tenemos que tomarlo estrictamente, pues aquí hay un pasaje donde, en la interpretación, vamos más allá de Platón. Dicho más exactamente, donde Platón, por motivos muy fundamentales, no fue capaz de avanzar más (cfr. *Teeteto*), lo cual tuvo como consecuencia la *reversión brusca*: que, desde entonces, todo el problema de la idea fuera forzado a una dirección malcomprendida. El problema de las ideas sólo puede volver a plantearse si se lo capta desde la *unidad*

originalmente vinculante del vislumbrante y lo vislumbrado mismo.

¿Pero qué tipo de mirar es éste? No un observar-a, como cuando miramos fijamente algo presente, no un mero hallar algo dado y registrar en la mirada, sino un mirar en el sentido del engendrar vislumbrando, es decir: *mediante* el mirar y *en* el mirar, *configurar* por vez primera lo vislumbrado (la visión), configurar de antemano, pre-configurar. Este vislumbrar pre-configurando el ser, la esencia, también se *vincula* ya a lo proyectado en tal proyecto.

En el origen del no-ocultamiento de las cosas, de lo ente, es decir, en su paso a través del ser, el engendrar vislumbrando que hemos caracterizado no está menos implicado que lo vislumbrado mismo en el mirar: las ideas. Que ellas constituyen *conjuntamente* el no-ocultamiento significa entonces que no son nada «en sí», nunca son *objetos*. Es más, las ideas en tanto que lo avistado *son* sólo (si es que podemos hablar así en general) *en* este mirar vislumbrando, tienen una referencia esencial con el engendrar vislumbrando. Por eso, las ideas no son objetos presentes, ocultos en alguna parte, que se pudieran hacer salir con un abracadabra. Pero tampoco son algo que los *sujetos* van llevando consigo, algo subjetivo en el sentido de que son hechas y pergeñadas por sujetos (hombres tal como los conocemos). No son ni cosas, objetivas, ni algo sólo pensado, subjetivo. *Qué* son ellas, *cómo* son ellas, es más, *si* ellas «son» en general, eso no se ha resuelto hasta hoy. A partir de ahí podrían calibrar ustedes aproximadamente el progreso que ha hecho la filosofía. Pero, al fin y al cabo, no hay progreso en la filosofía. Esta pregunta no está irresuelta porque no se haya encontrado la respuesta, sino porque esta pregunta no se ha preguntado seriamente, de modo adecuado a la Antigüedad y a la altura de ella, es decir, no se la ha examinado lo suficiente en su planteamiento. En lugar de ello, la decisión recae precipitadamente sobre una u otra de las dos únicas posibilidades que conocemos: las ideas son o bien algo objetivo (y como no se sabe dónde, se llega finalmente a tal cosa como «validez» y «valor»), o bien algo subjetivo, es decir, quizá sólo una ficción «como si», una mera figuración (fantaseada). Aparte de sujetos y de objetos no se conoce nada, ni mucho menos se sabe que esta diferenciación entre sujeto y objeto es ya y justamente la más cuestionable, por la que, desde hace ya tiempo, la filosofía resulta burlada. En vista de esta situación totalmente

confusa dentro del problema más central de la filosofía, el paso filosóficamente más valioso y auténtico sigue siendo hasta hoy cuando las ideas se plantean como los pensamientos creadores del espíritu absoluto, o dicho cristianamente, de Dios, como por ejemplo hizo san Agustín. Ciertamente, esto no es ninguna solución filosófica, sino eliminar el problema, pero una eliminación que tiene un impulso filosófico auténtico, que en la gran filosofía aparece una y otra vez: la última vez, con un estilo grande, en Hegel.

Es decir, en un primer momento tenemos que dejar irresuelta la pregunta de qué y de si las ideas *son*, y de si en general podemos preguntar así. En tanto que lo avistado por un vislumbrar preconfigurante, las ideas no son ni algo objetivamente presente ni algo subjetivamente producido. Pero ambas cosas, lo avistado en cuanto tal y el vislumbrar, contribuyen *conjuntamente* a que surja un no-ocultamiento de lo ente, es decir, a que la verdad *suceda*.

c) Desencubrimiento como suceso fundamental de la ex-sistencia del hombre

Si sucede el no-ocultamiento, entonces el ocultamiento y el ocultar son subsanados y eliminados. Al eliminar el ocultamiento, a eso que actúa contra el ocultar, en adelante lo llamamos el *des-encubrir*. Este peculiar engendrar vislumbrando la idea, este proyecto, es desencubridor. Aparentemente, eso es inicialmente sólo otra palabra. Este vislumbrar como vincularse preconfigurando al ser entendido, la liberación bien entendida, es desencubridora no sólo incidentalmente, sino que este mirar a la luz tiene el carácter del desencubrir, de suyo no es otra cosa que desencubrir. Ser desencubridor es la realización más interna de la liberación. Ella es *el* cuidado por antonomasia: hacerse libre como vincularse a las ideas, encomendar la guía al *ser*. Por eso decimos: el hacerse libre, este vislumbrar las ideas, este entender de entrada el ser y la esencia de las cosas, es *desencubridor*, es decir, eso (el desencubrir) forma parte de la tendencia interna de este ver. El desencubrir es la naturaleza más interna del mirar a la luz.

Lo que llamamos brevemente *desencubrimiento*, es lo que porta y despliega originalmente los fenómenos a menudo comentados del engendrar vislumbrando y la visión (idea), de la luz y la libertad, como aquello que confluye en esta realización fundamental. Designamos así la unidad del vislumbrar, que en cierta manera crea a lo vislumbrable por vez primera, su conexión más interna. El no-ocultamiento de lo ente sucede en y mediante el desencubrimiento. Es un encargo proyectante e inaugurante que pone en la decisión. La *esencia* del no-ocultamiento es el desencubrimiento.

Esta frase, como definición, es apropiada en máxima medida para que el entendimiento humano común la ridiculice. No-ocultamiento es desencubrimiento, de modo correspondiente a: obedecer es ser obediente, discreción es ser callado, ¡un mero

intercambio de palabras!

¿Dónde y cómo *es* él, este desencubrimiento? Lo vemos como un *suceder*, un suceso que sucede «con el *hombre*». ¡Una tesis osada! Desplazar la esencia de la verdad *qua* ἀλήθεια (no-ocultamiento) al desencubrimiento, y por tanto al hombre mismo, significa, después de todo, hacer pasar la verdad como algo *humano*, o más claramente, degradarla a algo *meramente* humano y de este modo destruirla. Después de todo, la verdad es, por lo general, algo que el hombre *busca*, para vincularse a ella como *norma*, aquello que está *por encima de* él. ¿Cómo puede ser entonces la esencia de la verdad algo humano? ¿Dónde está el hombre en el que la verdad estuviera absolutamente asegurada y resguardada del mejor modo? ¿Para que *él* pasara a ser entonces la norma? ¿Qué es el hombre para que pueda llegar a ser medida de *todo*? ¿Puede encomendarse al hombre la esencia de la verdad? ¡Demasiado bien conocemos que el hombre no es fiable, una caña oscilante al viento! ¿Colgar de ahí la esencia de la verdad? Enseguida nos oponemos y nos defendemos con toda naturalidad frente a la pretensión de desplazar la esencia de la verdad a un suceder humano. Este defenderse es evidente para cualquiera, por lo que también la filosofía hace uso en todo momento y enérgicamente de reflexiones tales, para protegerse frente al llamado relativismo que amenaza.

Sólo que, finalmente, hay que preguntar si este relativismo maligno no será, justamente, sólo la manzana de un tronco cuyas raíces se han podrido también hace ya tiempo, de modo que apelar al relativismo no significa nada especial, sino que eso testimonia que no se ha entendido el problema (por ejemplo en lo que hoy se denomina sociología del saber).

Cuando decimos que la esencia del no-ocultamiento en tanto que desencubrimiento es un suceder del hombre, que la verdad es en su esencia algo humano, y cuando se lucha con tanta evidencia contra la «humanización» de la esencia de la verdad, entonces todo depende de qué significa aquí «humano». ¿Qué concepto de «humano» se está presuponiendo ahí sin examinarlo más a fondo? ¿Se sabe, pues, sin más lo que el hombre es, para poder decidir que la verdad no puede ser nada humano? Se hace como si fuera la cosa más obvia del mundo: la esencia del hombre. Pero suponiendo que no lo supiéramos así sin más, suponiendo incluso que ya es

cuestionable cómo tenemos que *preguntar* en general por la esencia del hombre, ¿quién nos dice qué y quién es el hombre? La respuesta a la pregunta, ¿queda encomendada a cualquier ocurrencia? No nos referimos al hombre tal como justamente lo conocemos, tal como anda por ahí, como gusta de comportarse ora así, ora de otro modo. ¿De dónde hemos de tomar, pues, ahora el concepto de hombre para justificarnos frente a la objeción de que estamos intentando humanizar la esencia de la verdad?

Pero habríamos entendido mal toda la interpretación anterior de la parábola de la caverna si no hubiéramos aprendido ya de dónde debemos dejarnos dar el concepto de hombre. Pues, al fin y al cabo, esta parábola narra justamente la historia en la que el hombre toma conciencia de sí como un ser existente en medio de lo ente. Y en esta historia esencial del hombre, lo decisivo es justamente el suceder el no-ocultamiento, es decir, el desencubrimiento. Así pues, justo al revés, llegamos a saber qué es el hombre sólo a partir de la esencia del no-ocultamiento. Sólo la esencia de la verdad nos permite comprender la esencia del hombre. Cuando dijimos que justamente esta esencia de la verdad (el desencubrimiento) es el suceder que sucede con el hombre, entonces eso significa que el hombre, tal como lo vemos ahí, en la parábola, en su liberación, está *trans-puesto* en la verdad. Éste es el modo de su *existencia*, el suceso fundamental del existir. El original no-ocultamiento es el des-encubrir proyectante en cuanto suceso que sucede «en el hombre», es decir, en su *historia*. La verdad ni está presente en algún lugar *por encima* del hombre (como validez en sí), ni la verdad está en el hombre como en un sujeto psíquico, sino que el hombre está *«en» la verdad*. La verdad es más grande que el hombre. Éste está en la verdad sólo si y en la medida en que es dueño de su esencia. Se mantiene en el no-ocultamiento de lo ente y de este modo se comporta respecto de éste.

Pero la pregunta es, justamente, qué es entonces ella *misma*, la verdad. El primer paso para entender en general esta *pregunta* es la visión de que el hombre, en tanto que ha tomado conciencia de sí, encuentra su *fundamento* (el de su existir, su existencia) en el suceder el desencubrimiento, en el que se forma el no-ocultamiento de lo ente.

Y todavía hay otra cosa que experimentamos desde la parábola:

lo que el hombre es, no puede mirarse sin más en algún ser vivo que ande por ahí en alguna parte de este planeta, sino que eso sólo podemos preguntarlo si el hombre mismo entra en movimiento, es decir, si de algún modo *llega a ser* lo que *puede* ser, ya sea de un modo o de otro. Sólo nos acercamos al hombre como un ser que está vinculado a sus posibilidades propias y que, a la manera de tal vinculación, despeja por vez primera el campo de juego respectivo dentro del cual su ser propio se le esclarece de un modo o de otro.

Qué sea el hombre, eso no podía constatarse en absoluto dentro de la caverna, sino que sólo llegamos a saberlo si hacemos por nuestra parte lo que le sucede en toda la historia de la liberación. Hemos visto que de ello forma parte incluso βία, violencia. El hombre tiene que emplear de alguna forma la violencia para ser llevado a la situación de preguntar por sí mismo. Qué sea el hombre: saber eso no le cae a nadie llovido del cielo, a no ser que se *entregue* a sí mismo, como aquel *por el que* se está preguntando, y que, a causa de ello, comience a vacilar. La pregunta sólo está planteada ahí donde el hombre es llevado a la decisión sobre sí mismo, es decir, bajo los poderes que lo soportan y lo determinan, y a la decisión sobre la relación con éstos. Dicho brevemente: si en la decisión *llega a ser* lo que, según las necesidades que le son accesibles, *puede* ser. La pregunta: «¿qué es el hombre?», la entendemos como la pregunta por *quiénes* somos nosotros en la medida en que *somos*. Sólo somos aquello a lo cual tenemos fuerzas para atrevernos.

Pues bien, ¿quién *es* este hombre de la parábola de la caverna? No el hombre en general, sino aquel ente totalmente determinado que se comporta respecto de lo ente en tanto que lo no-oculto, y que en tal comportamiento está no-oculto para sí mismo. Pero este no-ocultamiento de lo ente en el que él está y se mantiene, sucede en el vislumbrar proyectante del ser, o diciéndolo en términos platónicos: en las ideas. Pero este vislumbrar proyectante sucede como la liberación de esta esencia para sí misma. El hombre es aquel ente que entiende el ser y que *existe* sobre la base de este entender el ser, es decir, entre otras cosas: que se comporta respecto de lo ente como lo no-oculto. «Existir», y menos aún «existencia», no se emplean aquí simplemente en una acepción arbitraria y desgastada, en el sentido de suceder y de estar presente, sino en un

sentido del todo determinado y suficientemente fundamentado: *ex-sistere, ex-sistens*, sacándose al no-ocultamiento de lo ente, *expuesto* a lo ente en su conjunto y, por tanto, emplazado en la confrontación con lo ente así como consigo mismo; no anulado[50] en sí mismo, como las plantas; no perturbado[51] en sí mismo, como los animales en su medio circundante; no meramente apareciendo ahí, como una piedra. Qué haya que entender más en concreto por ello, se hace lo suficientemente claro en las diversas publicaciones particulares, en todo caso lo suficiente como para que sea posible una confrontación con ello. Que el hombre, conforme a su esencia, se haya sacado por sí al no-ocultamiento de lo ente, sólo es posible en la medida en que ha entrado en la zona de peligro de la filosofía. El hombre fuera de la filosofía es alguien totalmente distinto.

Entender la parábola de la caverna significa concebir la historia esencial del hombre, y eso supone concebirse a sí mismo en la historia más propia. Eso exige derogar en adelante los conceptos y contraconceptos de hombre, por muy evidentes y manejables que sean, en todo caso desde el momento en que comenzamos a filosofar. Pero al mismo tiempo significa entender lo que el esclarecimiento de la esencia de la ἀλήθεια significa para el conocimiento de la esencia del hombre.

La proposición: el hombre es aquel ente que existe vislumbrando el ser, tiene su propia verdad, que es de un tipo totalmente singular y distinto de, por ejemplo, la verdad de la proposición: $2 + 1 = 3$, o: «hace buen tiempo», o: «la esencia de la mesa consiste en ser una cosa de uso». La verdad de la mencionada proposición sobre la esencia del hombre jamás podrá demostrarse científicamente, es decir, ni comprobarse indicando hechos ni deducirse lógico-formalmente a partir de máximas. Eso no es una carencia, sobre todo cuando se ha comprendido que lo esencial sigue siendo siempre indemostrable, o dicho más exactamente: que queda fuera de la demostrabilidad e indemostrabilidad. Lo demostrable (en el sentido del cómputo lógico-formal, separado de la decisión fundamental y de la postura fundamental del ser humano), es ya sospechoso en cuanto a la esencialidad. Pero la proposición mencionada tampoco se la puede *creer*, aceptarla simplemente, por ejemplo, como una sentencia de autoridad. Entonces menos que nunca se la está entendiendo. La verdad de esta proposición

(precisamente porque dice algo filosófico) sólo puede —como digo— encenderse y conseguirse filosóficamente; «filosóficamente» quiere decir: sólo de modo que el preguntar que entiende el ser ocupe su ubicación en la cuestionabilidad de lo ente en su conjunto a partir de una decisión fundamental, de una postura fundamental respecto del ser y respecto de su límite con la nada.

Qué significa eso, acerca de ello ahora no cabe seguir *hablando*, ahora meramente cabe *hacerlo*. Sólo hay que decir que, quien pretenda haber comenzado a filosofar, tiene que haber depuesto aquel pensamiento ilusorio de que el hombre *sin* ubicación, o como se dice, «desubicadamente», podría siquiera sólo plantear un problema, por no decir ya resolverlo. Pretender filosofar en la posición de la falta de posición como una objetividad presuntamente auténtica y superior, es o bien pueril, o bien, como sucede casi siempre, una falsificación. El ocultamiento de la cosa misma, es decir, del ser de lo ente, sólo cede a una *acometida* que tenga su punto de partida fundado y su cauce unívoco y unilateral, auténticamente humano. No estar liberado de toda posición (algo fantasioso), sino recta elección de la posición, valor para la posición, intervención y afianzamiento de la posición, es la tarea que, ciertamente, se realiza sólo *en* el trabajo filosófico, ni antes ni después.

La esencia de la verdad como no-ocultamiento de lo ente la buscamos en el desencubrimiento como un *suceder* desencubridor, sobre cuya base el hombre existe. Aquél es lo que *determina* por vez primera la esencia del hombre: bien entendido, *del* hombre del que se trata aquí, en esta parábola de la caverna. El hombre es aquel ente que entiende el ser y que existe sobre la base de esta comprensión del ser.

Con ello hemos llegado al objetivo. La parábola de la caverna nos ha dado *una* respuesta a la pregunta por la esencia de la verdad, yendo esencialmente más lejos del significado de la palabra ἀ-λήθεια. Sólo que el suceso[52] presentado en la parábola tiene un *cuarto* estadio, y concretamente un estadio bastante curioso. El ascenso no sigue aún más hacia arriba, sino *de vuelta*.

D. El cuarto estadio (516 e 3 - 517a 6): El descenso de regreso del libre a la caverna

Καὶ τόδε δὴ ἐννόησον, ἦν δ᾽ ἐγώ. εἰ πάλιν ὁ τοιοῦτος καταβὰς εἰς τὸν αὐτὸν θᾶκον καθίζοιτο, ἆρ᾽ οὐ σκότους ἄν ἀνάπλεως σχοίη τοὺς ὀφθαλμούς, ἐξαίφνης ἥκων ἐκ τοῦ ἡλίου;

—Καὶ μάλα γ᾽, ἔφη.

—Τὰς δὲ δὴ σκιὰς ἐκείνας πάλιν εἰ δέοι αὐτὸν γνωματεύοντα διαμιλλᾶσθαι τοῖς ἀεὶ δεσμώταις ἐκείνοις, ἐν ᾧ ἀμβλυώττει, πρὶν καταστῆναι τὰ ὄμματα, οὗτος δ᾽ ὁ χρόνος μὴ πάνυ ὀλίγος εἴη τῆς συνηθείας, ἆρ᾽ οὐ γέλωτ᾽ ἄν παράσχοι, καὶ λέγοιτο ἄν περὶ αὐτοῦ ὡς ἀναβὰς ἄνω διεφθαρμένος ἥκει τὰ ὄμματα, καὶ ὅτι οὐκ ἄξιον οὐδὲ πειρᾶσθαι ἄνω ἰέναι; καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύειν τε καὶ ἀνάγειν, εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιντο λαβεῖν καὶ ἀποκτείνειν, ἀποκτεινύναι ἄν;

—Σφόδρα γ᾽, ἔφη.

«Pues bien, ahora piensa esto: si quien es libre de tal manera volviera a descender a la caverna y se sentara en el mismo sitio, viniendo del sol, ¿no tendría de pronto los ojos llenos de oscuridad?

—Mucho.

—Y si tuviera que volver a competir con los que están ahí permanentemente encadenados en el pronunciamiento de opiniones acerca de las sombras, mientras que los ojos los sigue teniendo débiles, antes de que se haya vuelto a adaptar a la oscuridad, lo que exigiría un tiempo no breve de habituamiento, ¿no quedaría ahí abajo expuesto a ser ridiculizado, y no se le diría que sólo ha ascendido para regresar con ojos estropeados, y que no merece la pena ir arriba? Y a quien se dispusiera a liberarlos de las cadenas y a conducirlos arriba, si [los encadenados] pudieran apresarlo y matarlo, ¿no lo matarían realmente?

—Con toda seguridad».

§ 10. El φιλόσοφος como liberador de los prisioneros. Su acto violento, su amenaza y su muerte

¿Qué sucede aquí? Ya no hay ascenso, sino que aquí se ha realizado un giro. Regresamos adonde ya estuvimos, a eso que ya conocemos. El cuarto estadio no trae nada nuevo. Eso también lo constatamos fácilmente si nos atenemos al hilo conductor que guió la caracterización anterior de los estadios precedentes. Siempre hemos preguntado primero por lo ἀληθές y los momentos que acompañan a lo ἀληθές: luz, libertad, ente, idea. Todo eso ya no sucede ahora. Lo ἀληθές y la ἀλήθεια ya no se nombran. ¿Para qué? Al fin y al cabo, la esencia de la verdad, de la ἀλήθεια, está esclarecida con el final del tercer estadio. Si consideramos todo eso, entonces dudaremos seriamente de si esto que hemos narrado en último lugar todavía puede concebirse en general como un estadio propio, y encima como el último. En todo caso, es el último estadio en el sentido de que da una conclusión, que todavía termina de adornar el conjunto, pero que no aporta nada al contenido esencial.

Así parece de hecho, si… bien, si rastreamos externamente lo expuesto en busca de resultados aprehensibles. Pero en un procedimiento tal, hemos olvidado ya que aquí se trata de un suceder del *hombre*. Si atendemos a que, después de todo, aquí hay algo curioso, en la medida en que en el conjunto de la parábola se trata de un *suceder* y que en este suceder se realiza ahora un *giro*, volveremos a preguntar qué sucede aquí en realidad. Si atendemos a esto y volvemos a abarcar de un vistazo lo últimamente narrado, entonces recelaremos. ¿Cómo acaba este suceder? ¡Con la perspectiva de la *muerte*! Sin embargo, hasta ahora no se ha tratado sobre ello. Si el destino de la muerte no es algo arbitrario en el suceder humano, entonces, pese a todo, en lo últimamente expuesto

tenemos que ver, al cabo, *más* que un apéndice inofensivo, una conclusión que lo termina de pintar todo poéticamente. Por eso, en un primer momento, como en los estadios precedentes, tenemos que tratar de poner de relieve rasgos esenciales.

1. El conjunto termina con la perspectiva del destino de ser asesinado, la más radical expulsión de la comunidad histórica humana. ¿De la muerte de quién se trata aquí? No de la muerte en general y universalmente, sino de la muerte como destino de aquel que quiere liberar realmente a los prisioneros en la caverna, es decir, de la muerte del *liberador*. Hasta ahora no se ha tratado en absoluto sobre él. Sólo nos hemos enterado en el tercer estadio de que la liberación tiene que suceder βίᾳ, con violencia. Dijimos interpretando que el liberador tiene que ser un violento.
2. Ahora vemos que el liberador es ὁ τοιοῦτος, uno que se ha hecho libre de tal modo que mira a la luz, que tiene el rayo de luz y, por tanto, una posición segura en el fundamento de la existencia histórica humana. Sólo de ahí le viene la fuerza para la violencia con la que tiene que actuar en la liberación. Este acto de violencia no es un arbitrio ciego, sino arrancar a los otros a esa luz que ya llena y vincula a su propia mirada. Este acto de violencia no es brutalidad, sino el tacto del máximo rigor, a saber, el rigor espiritual, al que él, el liberador, se ha vinculado previamente.
3. ¿Quién es este liberador? De él sabemos sólo que es alguien que fuera de la caverna, habiendo ascendido de ella, ve las ideas, se pone a la luz y, de este modo, «está a la luz». A uno así, Platón lo llama expresamente un φιλόσοφος. Así, dice en el *Sofista* (254 a 8 - b 1):

   Ὁ ̔δέ γε φιλόσοφος, τῇ τοῦ ὄντος ἀεὶ διὰ λογισμῶν προσκείμενος ἰδέᾳ, διὰ τὸ λαμπρὸν αὖ τῆς χώρας οὐδαμῶς εὐπετὴς ὀφθῆναι· τὰ γὰρ τῆς τῶν πολλῶν ψυχῆς ὄμματα καρτερεῖν πρὸς τὸ θεῖον ἀφορῶντα ἀδύνατα.

   «El filósofo es a quien le importa vislumbrar el ser de lo ente,

considerándolo continuamente. A causa de la claridad del lugar en el que él está, nunca es fácil de verlo. Pues la mirada de las almas de la multitud no es capaz de perseverar en el mirar a lo divino».

La palabra griega φιλόσοφος está compuesta de σοφός y de φίλος. Un σοφός es quien entiende de algo, quien tiene conocimientos de un asunto, a saber: siempre. Quien sabe fundamentalmente de qué se trata, y realiza una decisión y una legislación últimas. φίλος es el amigo; un φιλόσοφος es un hombre cuya *existencia* está determinada por la φιλοσοφία, que no ejerce la «filosofía» como asunto de la «formación» general, sino para quien la filosofía es un carácter fundamental del ser del hombre; quien, anticipado a su época, crea este ser, lo hace surgir, lo impulsa adelante. Es decir, el filósofo es aquel que lleva en sí el apremio, la necesidad interior para entender de *eso* que y *del modo* como lo ente es en general y en su conjunto. φιλοσοφία, φιλοσοφεῖν, no significa ciencia (investigación de las cosas en un ámbito delimitado y en un planteamiento limitado), tampoco ciencia primera y fundamental, sino que significa: reservarse preguntando para el preguntar por el ser y la esencia de las cosas, entender qué es lo que *importa* en general en lo ente, qué es lo que *importa* por antonomasia en el ser. Dicho brevemente: el filósofo es el amigo del ser.

Por eso, el yerro más grande y una señal de la malcomprensión más elemental de la filosofía es cuando se trata de orientar lo propio de la filosofía determinándolo con arreglo a alguna ciencia, ya sea la matemática o la biología. Del filosofar *pueden* surgir ciencias, pero no *tiene por qué* ser así. Las ciencias *pueden* servir a la filosofía, pero la filosofía *no requiere necesariamente* este servicio. Las ciencias obtienen por vez primera de la filosofía su fundamento, su dignidad y su derecho. Esto suena hoy extraño, pues hoy se juzgan las ciencias sólo según el provecho técnico y el éxito de sus descubrimientos. Ellas mismas son sólo una forma de técnica, un medio de formación profesional. *Por eso* se las fomenta y se las mantiene, y por eso, qué haya de ser la ciencia, hoy ya no lo decide la Universidad, sino la asociación de filólogos y

otras organizaciones correspondientes. Todo esto es ya el final, y está listo para desaparecer.

Pero la reflexión más detenida sobre lo narrado en el cuarto estadio nos dice otra cosa.

4. El filósofo como liberador de los encadenados se expone al destino de la muerte en la caverna. Hay que entender bien que es el destino de la muerte *en la caverna*, y a cargo de los habitantes de la caverna, que no son dueños de sí. Evidentemente, Platón quiere recordar la muerte de Sócrates. Por eso se dirá: este enlazamiento del filósofo con la muerte sólo fue un caso singular. Este destino no pertenece *necesariamente* al filósofo. Por lo demás, en términos generales, a los filósofos les ha ido bien. Están sentados en sus hogares sin que nadie les moleste y se ocupan de cosas hermosas. Hoy el filosofar (suponiendo que haya algo así) sería por completo una ocupación del todo inofensiva. En todo caso, hoy ya no se asesinaría a nadie. Pero de que no haya peligro de ser asesinado, sólo podemos concluir que nadie se atreve a tanto, y por tanto, que ya no hay filósofos. Pero esta pregunta de si hoy hay filósofos o no, podemos dejarla estar. De todos modos, no se resolverá mediante una constatación pública en las revistas y periódicos o en la radio: un público no puede decidirla en modo alguno.

   Pero tenemos que considerar otra cosa. El asesinato a manos de los encadenados en la caverna, ¿tiene que consistir necesariamente en entregar la copa del veneno, como en el caso de Sócrates, y por tanto en la muerte *corporal*? ¿No es eso también una *parábola*? ¿Lo grave es el proceso de la muerte corporal? ¿No lo será más bien la inminencia real (*real*, digo) y constante de la muerte *durante* la existencia? ¿Y, a su vez, no sólo la muerte en el sentido corporal de morir, sino que la propia existencia se vuelva banal e impotente? Ningún filósofo ha escapado al destino de *esta* muerte en la caverna. Que el filósofo esté expuesto a la muerte en la caverna significa que el auténtico filosofar es impotente dentro del ámbito de la obviedad imperante. Sólo en la medida en que ésta se transforma, puede apelar la filosofía.

Este destino sería hoy, caso de que haya filósofos, más amenazador que nunca. El envenenamiento sería mucho más venenoso, porque estaría más oculto y se propagaría lentamente. El envenenamiento no sucedería mediante un daño externo visible, no mediante ataque y lucha, pues, al fin y al cabo, entonces quedaría siempre la posibilidad de la defensa real, de medir las fuerzas y, por tanto, de una liberación e incremento de las fuerzas. El envenenamiento sucedería de modo que la gente se interesaría por el filósofo en la caverna, que se dirían unos a otros que se tiene que haber leído esta filosofía, que en la caverna se repartirían premios y honores, que al filósofo se le proporcionaría lentamente una fama de periódico y de revista, que se le admiraría. El envenenamiento consistiría hoy en que se empujaría al filósofo al círculo de aquello por lo que la gente se está interesando, sobre lo cual se parlotea y se escribe, es decir, sobre lo que, con toda certeza, al cabo de unos pocos años ya *no* se interesará nadie. Pues, al fin y al cabo, uno sólo puede interesarse por lo nuevo, y sólo mientras otros también participan haciendo lo mismo. Así se mataría calladamente al filósofo, se lo haría inocuo e inofensivo. Moriría en vida su muerte en la caverna, y tendría que padecerla. Se malentendería a sí mismo y a su tarea si quisiera retirarse de la caverna. Ser libre, ser liberador, es coactuar en la historia de quienes nos pertenecen conforme al ser. Tendría que permanecer en la caverna (junto a los encadenados) y colaborar con quienes ahí son considerados filósofos a la manera de éstos. Tampoco podría retirarse ni por un momento a una superioridad irónica, pues también así estaría tomando parte en su propio envenenamiento. Sólo si y una vez que pudiera hacerse dueño incluso de tal superioridad irónica, sería capaz de morir *auténticamente* la muerte incesante en la caverna.

En su edad madura, Platón llegó a esta altura de la existencia. Kant llevó en sí algo de esta libertad suprema. Hoy, el veneno y las armas están listos para matar, pero falta el filósofo, porque hoy, llegado el caso, sólo puede haber sofistas más o menos buenos, que en todo caso preparan el

camino a un filósofo que debe venir. Pero no queremos perdernos en una psicología de los filósofos, sino comprender, en el destino del filosofante, la tarea interna del filosofar. Pues a ello se apunta evidentemente en la parábola, si es que el que comprende es el filósofo, y si es que debe exponerse el destino del liberador en tanto que liberador.

5. Pero al mismo tiempo llegamos a saber *cómo* el liberador libera. El modo como libera no es una conversación en el lenguaje y con las intenciones y los aspectos de la caverna o de los habitantes de la caverna, sino un abordar y arrancar violentos; no condescendiendo con entablar una conversación con los encadenados en el lenguaje de ellos, tratando de persuadirlos con los criterios, los motivos y las demostraciones de ellos. De ese modo, como dice Platón, en todo caso podría ponerse en ridículo. En la caverna se le diría que eso que está exponiendo no corresponde en absoluto a lo que todos ellos ahí abajo consideran unánimemente lo correcto. Se le diría que es unilateral, que, viniendo de alguna parte, tiene a los ojos de ellos una posición contingente y arbitraria. Y supuestamente, es más, con toda certeza, ellos tienen ahí abajo eso que se da en llamar una «sociología del saber», con cuya ayuda se le da a entender que está trabajando con eso que se da en llamar presupuestos de una visión del mundo, lo cual, como es natural, perturba sensiblemente la comunidad del opinar común en la caverna, y por eso hay que rechazarlo. Aquí, en la caverna (como al fin y al cabo describe Platón), se trata sólo de quién es el más astuto y taimado, de quién es el más rápido en adivinar dónde hay que encuadrar, desde sus puntos de vista, todas las sombras que aparecen llevando ahí todo tipo de cosas, entre ellas también la filosofía, es decir, a qué asignatura, a qué tipo corresponde esta filosofía de dudosa procedencia. Aquí no se quiere saber nada de la filosofía, por ejemplo de Kant, sino que, como mucho, uno se interesa por la *Sociedad* Kant. El filósofo no acometerá contra este parloteo de la caverna que es demasiado vinculante, sino que lo abandonará a sí mismo, y en lugar de ello, abordará enseguida a *uno* (o a unos

pocos), lo agarrará con dureza y tratará de arrastrarlo afuera, de conducirlo fuera de la caverna en una larga historia.

El filósofo tiene que permanecer solitario, porque, conforme a su esencia, lo *es*. A su soledad no se la puede *persuadir*. El aislamiento no es nada que se pueda querer. Justamente por eso tiene que estar ahí, una y otra vez, en momentos decisivos, y no escapar. No malentenderá externamente la soledad como un retirarse y un dejar que las cosas vayan por sí mismas.

§ 11. El cumplimiento del destino del filosofante como un suceder la ἀλήθεια: contra-posición[53] y pertenencia mutua de revelar y ocultar (ser y apariencia)

Si abarcamos de un vistazo los cinco puntos, entonces el cuarto estadio nos da *más* que pensar de lo que al comienzo supusimos. De hecho, nos dice también algo que hasta ahora no habíamos experimentado, aunque el primer y el segundo estadio ya trataban de la estancia dentro de la caverna. Al fin y al cabo, vemos que no se trata simplemente de una mera segunda estancia en la caverna, sino de una tal que resulta del *regreso* desde la luz del sol. Pero ni siquiera esta versión del contenido del cuarto estadio es atinada. En modo alguno es sólo el reaparecer en la caverna del hombre que ya antes había estado ahí, sino el regreso de quien se ha hecho libre como *liberador*. Se trata del *suceder* del libre y de la liberación misma, y esta historia es precisamente, después de todo, el contenido de la parábola.

Esto *es* un contenido, ciertamente, ¿pero lo es de modo que pertenezca esencialmente a lo anterior, al suceder el *no-ocultamiento*? Lo expuesto en último lugar, que desde ahora también está interpretado, sigue sin justificar que se lo reivindique como un *cuarto estadio*. ¿Por qué no? Porque, al fin y al cabo, nuestra clasificación de los estadios se basa en el realce de la transición respectiva de *un* ἀληθές a *otro*, o dicho más exactamente, de uno respectivamente superior hasta el supremo, porque habíamos afirmado y estamos buscando el suceder la ἀλήθεια, el no-ocultamiento (el desencubrir), como el auténtico contenido de la parábola. Pero, precisamente, en el cuarto estadio no se habla sobre ello, aunque pueda contener elementos todo lo valiosos que se quiera acerca del filósofo. Así pues, queda sólo esto: o lo que

reivindicamos como cuarto estadio no puede considerarse como tal, o la caracterización de los estadios anteriores es desatinada, la ἀλήθεια *no* está en el centro del suceder y tal vez nosotros la hayamos desplazado desafortunada, artificiosa y violentamente. Ésta es la gran dificultad ante la que llega ahora nuestra interpretación, toda vez que, al fin y al cabo, el propio Platón no dio a conocer ninguna clasificación en estadios, por ejemplo con números.

La salida más fácil sería omitir el cuarto estadio, porque, como es palmario, no se habla de lo ἀληθές, pese a la valiosa seña que hace (para la esencia del filósofo). Pero ello nos lo vuelve a impedir la reflexión de que acerca del filósofo no se habla sólo en el cuarto estadio, sino que justamente la historia de la liberación para la luz, del ascenso a las ideas, no es otra cosa que el camino del filosofante hacia la filosofía. Aún más difícil es eliminar la ἀλήθεια como constituyendo el centro de los tres estadios primeramente comentados. ¿Qué hacer?

Queda aún un camino, que no es sólo salida, sino el más necesario que en un primer momento tenemos que recorrer. Tenemos que preguntar: del hecho de que en el cuarto estadio no se trate *expresamente* de la ἀλήθεια, de la luz, de lo ente, de las ideas, ¿podemos concluir que, por eso, la ἀλήθεια no es en absoluto tema y centro del suceso? De ello no se *habla*, pero a este respecto todavía no hemos *investigado* el apartado. La historia no ha sido comentada del todo ni se la ha comprendido precisamente en un fragmento esencial. Sobre la pertenencia del cuarto estadio a lo anterior sólo podemos decidir si se nos ha hecho claro que, aunque no se *hable* de la ἀλήθεια, sin embargo se está *tratando* sobre ella, concretamente en un sentido central muy determinado.

¿Qué sucede, pues? El que se ha hecho libre regresa a la caverna con la mirada para el *ser*. Debe *estar en* la caverna, es decir, el hombre, el colmado del rayo de luz para el ser de lo ente, debe pronunciar junto con los habitantes de la caverna y para ellos sus opiniones acerca de lo no-oculto ahí y para éstos, es decir, acerca de lo que *para éstos* es lo ente. Eso sólo puede hacerlo si se mantiene fiel a sí mismo, es decir, desde la postura del libre. Dirá qué ve en la caverna con su mirada esencial. ¿Qué *vislumbra* en general de antemano gracias a la mirada esencial? Entiende el *ser* de lo ente. Es

decir, vislumbrando la idea, sabe qué forma parte de un ente y de su no-ocultamiento. Por eso puede decidir si algo es un ente, por ejemplo el sol, o sólo su imagen reflejada en el agua. Puede decidir si algo es sólo una sombra o una cosa real. Gracias a la mirada esencial, sabe ahora de antemano, antes de regresar a la caverna, qué significa en general «sombra», en qué se basa tal cosa en su posibilidad. Sólo porque ahora lo sabe de antemano, regresando a la caverna, puede constatar desde ahora que lo no-oculto que se muestra en la pared, es co-engendrado por el fuego en la caverna, que es una sombra. Con su mirada esencial, tiene ahora por vez primera la *mirada* para lo que sucede en la caverna. Sólo ahora comprenderá la *situación* de los encadenados. Comprenderá por qué no pueden conocer las sombras *como* sombras, sino que, lo que se les muestra, tienen que considerarlo el ser y atenerse a él. Por eso, tampoco se intranquilizará si los habitantes de la caverna se ríen de él y de sus discursos, y si tratan de hacerse los superiores con fáciles objeciones en un mero hablar opinando sin ton ni son. Al contrario: se mantendrá firme y para él será importante que los encadenados le odien. Incluso pasará al ataque, se dispondrá a liberar a uno y a familiarizarlo primero con la luz en la caverna. No les discutirá a los habitantes de la caverna que ellos se comportan respecto de algo no-oculto, pero tratará de mostrarles que esto no-oculto es algo que, justamente en tanto que se muestra, es decir, en tanto que no está oculto, *no* muestra lo ente, sino que lo esconde, lo oculta. Tratará de hacerles comprensible que, aunque en la pared se muestra algo que tiene una apariencia, sin embargo sólo *aparenta* ser *como* lo ente, pero no lo *es*; que, más bien, en la pared acontece un constante *ocultar* lo ente, y que ellos mismos, los encadenados, están arrebatados y anulados por este ocultamiento que acontece constantemente.

Así pues, ¿qué sucede? Un enfrentarse posiciones fundamentales distintas de procedencia histórica respectivamente distinta. En esta confrontación, aparecen lo ente y la apariencia, lo manifiesto y lo ocultante. Pero lo ente y lo que aparenta no aparecen como algo que sucede así, uno junto a otro, sino *uno contra otro*, en tanto que ambos hacen y también *pueden* hacer la *reivindicación* de no-ocultamiento.

En este aparecer enfrentándose lo manifiesto y lo ocultante, se

muestra justamente que la mera existencia del no-ocultamiento en general no es lo relevante. Al contrario: el no-ocultamiento, el mostrarse las sombras, se obstinará aferrándose a sí mismo, sin saber que es un *ocultar*, y la manifestabilidad de lo ente sólo *llegará a serlo* en la *superación* del ocultar. Es decir, la verdad no es sin más no-ocultamiento de lo ente, abandonando en algún lado el ocultamiento anterior, sino que la manifestabilidad de lo ente es necesariamente en sí misma superación de un ocultamiento: el ocultamiento forma parte *esencialmente* del no-ocultamiento, *como el valle de la montaña*.

¿Pero por qué volvemos a contar todo esto? ¡Después de todo, eso ya lo hemos escuchado bastante en la interpretación del primero y del segundo estadio! No. Sólo *ahora* entendemos por qué pudimos interpretar así en general el primero y el segundo estadio, aunque en ello siempre tuvimos ya que indagar y que decir *demasiado* en relación con lo que los encadenados mismos tienen ante sí. Sólo ahora entendemos que la liberación que aconteció del primer estadio al tercero presupone ya un *ser*-libre. Que ése que libera no es uno cualquiera.

Ahora entendemos todavía más. Quien ascendiera fuera de la caverna sólo para perderse exclusivamente en el «resplandecer» de las ideas, no las entendería verdaderamente, es decir, no las entendería como lo que deja pasar, lo que desbloquea lo ente, lo que lo arranca del ocultamiento, como el *engendrar vislumbrando* que supera el ocultamiento. Se limitaría a reducir las ideas mismas a un ente, a un estrato superior de lo ente. El desencubrimiento no *sucedería* en absoluto.

Pero de ahí resulta que, con el mero ascenso al sol, la liberación no ha acabado en absoluto. La libertad no es ni estar liberado *de* las cadenas, ni tampoco *sólo* el haber sido liberado *para* la luz, sino que el auténtico ser libre es *ser liberador* desde la oscuridad. Descender de vuelta a la caverna no es una diversión posterior que el supuestamente libre pudiera permitirse una vez para variar, quizá por curiosidad, para experimentar cómo se divisa la existencia en la caverna cuando se la mira desde arriba, sino que descender de vuelta a la caverna es, por vez primera y propiamente, la *culminación* del hacerse libre.

Dicho con otras palabras: la verdad no es una posesión estática,

disfrutando de la cual nos sentemos para descansar en alguna ubicación, para aleccionar desde ahí a los demás hombres, sino que el no-ocultamiento sólo *sucede* en la *historia* de la constante liberación. Pero la historia es siempre un encargo irrepetible, el destino en una situación determinante del actuar, y no una discusión por sí misma que penda en suspenso. Quien se ha hecho libre debe estar en la caverna y expresar su opinión sobre aquello que para los habitantes de ahí es lo ente y lo no-oculto. El libre sólo conoce la mirada esencial. El liberador lleva consigo una *diferenciación*. En la medida en que domina la diferenciación de ser y ente, avanza hasta una *escisión* entre lo que es ente y lo que es apariencia, entre lo que está no-oculto y lo que, exponiéndose, sin embargo oculta (como las sombras). Es decir, avanza hasta la escisión de ser y apariencia, verdad y no-verdad, y al mimo tiempo, con esta escisión de ambos, resulta la *pertenencia mutua* de ambos. Sólo ahora, con base en la escisión entre verdadero y no verdadero, se hace visible que la esencia de la verdad como no-ocultamiento consiste en la superación del ocultar, lo que significa que el no-ocultamiento está esencialmente *referido* al ocultamiento y al ocultar. Eso quiere decir que la ἀλήθεια no es sólo manifestabilidad de lo ente, sino que (así podemos captar ahora más claramente el *alpha privativum*) es en sí misma una contra-posición. Y, de hecho, así se habla sobre la *verdad* en el apartado en cuestión, a saber, en cuanto a su esencial requerir el ocultar y lo oculto. De la esencia de la verdad *forma parte* la no-verdad.

El desencubrimiento, la superación del encubrimiento, no sucede propiamente si no es en sí una lucha original contra el ocultamiento. Una lucha *original* (no acaso una polémica): esto se refiere a aquella lucha que sólo por sí misma se *proporciona* su propio enemigo y adversario, ayudándole a convertirse en su *más aguda enemistad*. No-ocultamiento no es simplemente una orilla, y ocultamiento la otra, sino que la esencia de la verdad como desencubrimiento es el puente, o mejor dicho: *tender el puente a* uno *frente* al otro.

¿Pero —así preguntaremos— todo esto reside en el cuarto estadio? ¿O sólo lo hemos metido ahí violentamente? Al fin y al cabo, Platón no habla en ninguna parte del ocultamiento: esta palabra no aparece aquí en absoluto. Pero tampoco se trata por

extenso sobre las sombras como apariencia. ¿Acaso no sabía Platón que la no-verdad es la adversaria de la verdad? No sólo lo sabía, sino que los grandes diálogos que escribió inmediatamente después de *El Estado* no tienen por tema otra cosa que la no-verdad.

¿¡Ella es, pese a todo, lo *opuesto* a la verdad!? Ciertamente. Pero *esta* no-verdad, ¿podemos llamarla sin más *ocultamiento*? El ocultamiento de lo ente no es ya no-verdad *qua* falsedad, incorrección. Después de todo, por ejemplo, con que yo no sepa algo, con que algo me esté oculto y no me sea conocido, no por ello sé algo falso, no verdadero. Ocultamiento y ocultar son aquí equívocos. Por otro lado, vemos que justamente lo opuesto a lo verdaderamente ente, las sombras, la apariencia, conforme a su esencia exige que se manifieste, que esté manifiesto, es decir, no oculto. De la apariencia y lo falso forma parte el no-ocultamiento, la verdad. Así tenemos lo curioso: lo oculto no es sin más lo falso, y la apariencia, lo falso, es siempre y necesariamente algo no oculto, y eso significa, en *este* sentido, verdadero. ¿Cómo conciliar eso?

La esencia de la ἀλήθεια no está aclarada, de modo que llegamos a la sospecha de que en Platón todavía no está, o ya no está, *originalmente* concebida. ¿Pero lo estuvo *anteriormente* alguna vez?

¡En qué laberinto estamos cayendo aquí! Sigue existiendo todavía hoy. En todo caso, vemos que aunque Platón, en el cuarto estadio, hubiera tratado de otro modo y expresamente sobre la sombra y la apariencia, tampoco el ocultamiento se habría percibido en toda su esencia. Pero si el ocultamiento no está percibido originalmente y del todo, entonces tanto menos puede concebirse el *no*-ocultamiento. ¡Y, pese a todo, Platón trata de la ἀλήθεια en su confrontación con la apariencia! Pero entonces, eso sólo puede significar que, aunque la parábola de la caverna versa sobre la ἀλήθεια, no lo hace de modo que ella venga a la luz *originalmente*, en su esencia: en la *posición de lucha* contra el κρύπτεσθαι φιλεῖ, que se dice de la φύσις (del ser), es decir, contra el ocultamiento *en general*, y no sólo contra lo falso, la apariencia. Pero si esto es así, entonces en Platón ya se está perdiendo la experiencia fundamental de la que surgió la palabra ἀ-λήθεια. La palabra y su fuerza semántica están ya de camino hacia un empobrecimiento y una superficialización.

¿Cómo podemos osar una afirmación tan grave? Pero antes de que podamos tomar una decisión sobre esta sospecha, se nos requiere llevar primero el conjunto de nuestra interpretación de la parábola de la caverna a la finalización que exige el contenido de la parábola, es decir, tomar la pregunta de qué significa la idea del bien en conexión con la esencia de la verdad, y para Platón en general.

No hemos llegado tan lejos como para decidir la cuestión, pues hemos pasado por alto el tratamiento de la idea suprema, de la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, es decir, justamente lo supremo, donde la liberación fuera de la caverna debe llegar a su final. Quizá sólo desde la respuesta a la pregunta por la relación de la idea del bien con la ἀλήθεια podremos decidir cómo entiende Platón la ἀλήθεια, si en la dirección de la experiencia fundamental que corresponde a esta palabra fundamental, o de otro modo.

Capítulo segundo

LA IDEA DEL BIEN Y EL NO-OCULTAMIENTO

§ 12. La idea del bien como idea suprema: capacitación del ser y del no-ocultamiento

En la interpretación del tercer estadio, esta cuestión quedó intencionada y expresamente sin resolver,[54] y se reservó para la consideración conclusiva de la parábola. Ahora hay que llevar a cabo esta tarea. Ahora podemos preguntar qué aporta la interpretación de la idea suprema y la referencia de la ἀλήθεια a la idea del bien para la esencia de la verdad misma.

¿Por qué camino hemos topado con tal cosa como las *ideas*? Investigando cómo quiere Platón que se entienda el lugar descrito en la parábola fuera de y por encima de la caverna. Acerca de ello informa en el pasaje donde él mismo da una interpretación de la parábola de la caverna (517
a-c)
. El ascenso desde la caverna a la luz es, diciéndolo sin parábola, ἡ εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδος, «el camino hacia arriba que el alma recorre en su conocer, en tanto que llega al lugar donde se encuentra con lo que se hace accesible mediante el νοῦς». Platón habla de un τόπος νοητός. El νοῦς es la facultad del ver y del percibir no-sensibles, una comprensión de *en tanto qué es* en cada caso lo ente, de la esencia
(ser-qué)
, del *ser* de las cosas. τὰ νοητά, esto perceptible en el νοεῖν, lo vislumbrado en el mirar no-sensible, el aparecer, lo
dado-como
… (por ejemplo libro, mesa), son, como sabemos, las ἰδέαι. Con τὸ νοητόν se equipara aquí τὸ γνωστόν. Y ahora dice Platón:

ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καί μόγις ὁρᾶσθαι.

«En el campo de lo propiamente y en verdad así cognoscible, lo último que puede vislumbrarse es la idea del bien, y apenas se la puede vislumbrar, sólo con fatiga, con un gran esfuerzo».

Es decir, sólo con ella llega a su final el ascenso a la luz. Pero el τέλος (final), lo vislumbrado en último lugar, no se concibe sólo como algo con lo que algo cesa, donde ya no sigue adelante, sino como *límite* circunscriptivo, acuñante, determinante. Sólo aquí se *culmina* la liberación, en la medida en que ella, en el «hacerse libre *para*», tiene que ser un vincularse *al* ser. Al fin y al cabo, entre tanto ya hemos aprendido a entender más claramente la conexión entre liberación y no-ocultamiento.

De este modo, somos conducidos ante la pregunta: ¿qué *es* esta idea que puede vislumbrarse en último lugar, la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ? Gracias a ella y a la aclaración de su esencia, ¿qué aprendemos sobre la esencia de la ἀλήθεια? Ya he mencionado que Platón trató sobre la idea del bien ya *antes* de la exposición de la parábola de la caverna, con la que comienza el Libro VII, a saber, inmediatamente antes, en la parte final del Libro VI (506 - 511). Este fragmento y nuestro pasaje al final de la parábola de la caverna (517
a-c)
son las dos bases textuales principales, y en el fondo las únicas, para averiguar en concreto qué entiende Platón por la idea del bien, es decir, por el vértice de su filosofía en general.

Ya hemos escuchado que esta idea es μόγις ὁρᾶσθαι, que sólo se la puede vislumbrar con esfuerzo. Eso significa que *todavía* es más difícil *decir* algo sobre ella. En consecuencia, en ambos pasajes Platón habla sólo *indirectamente* de la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ, mediante una imagen simbólica, de modo que apremia una y otra vez a atenerse a las correspondencias de la imagen, a seguirlas estrictamente hasta lo último y a aprovecharlas del todo. Esta imagen simbólica de la idea del bien ya la conocemos: es el sol.

Después de todo lo dicho, hay que pensar si estamos preguntando legítimamente en el sentido platónico cuando exigimos saber directamente por medio de una frase qué sea, pues, esta idea suprema del bien. Cuando preguntamos así, ya nos hemos desviado de la dirección del auténtico comprender. Pero el preguntar por la idea del bien casi siempre está orientado en tal dirección. Uno querría saber en un santiamén para el uso doméstico qué sea, pues,

lo bueno, como cuando preguntamos cuál es el camino más próximo para la plaza del mercado. En este sentido no debe preguntarse en modo alguno por la idea del bien. Tal preguntar es ya confuso. Esto significa ya que no ha de extrañarnos si no obtenemos ninguna respuesta a preguntas tales, es decir, si nuestra pretensión —que con tanta obviedad llevamos con nosotros y planteamos— de una comprensibilidad de esta idea del bien según las medidas de lo obvio que nos gobierna, aquí es rechazada de entrada y resueltamente. Aquí advertimos —como sucede a menudo— que también el preguntar tiene su jerarquía.

Ciertamente, esto no significa que esta idea del bien sea un «secreto» (poniendo esta palabra entre comillas), es decir, algo «tras de lo cual» sólo se llega aplicando unas técnicas y prácticas ocultas, por ejemplo mediante alguna facultad extraordinaria y enigmática de «visión», mediante un sexto sentido, o algo similar. En contra de ello habla la sobriedad del preguntar platónico. Más bien, la convicción fundamental de Platón, que él todavía pronunció de nuevo a una edad madura en la llamada Carta VII (342 e - 344), es que lo único que conduce a vislumbrar la idea suprema es el serio camino de ir abriéndose paso preguntando, de modo gradual y filosofante, a través de lo ente (de descender preguntando a la profundidad esencial del hombre). El vislumbrar se logra, si es que se logra, sólo en la actitud inquiriente y de aprendizaje. Pero, aún entonces, lo vislumbrado sigue siendo algo de lo que Platón dice (341 c 5): ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστιν ὡς ἄλλα μαθήματα, «no es decible como lo otro que podemos aprender». Pero lo indecible sólo lo entendemos sobre la base de lo decible que previamente fue bien dicho: dicho en y desde el trabajo del filosofar. Sólo quien sabe decir bien lo decible, es capaz de ponerse ante lo indecible, pero no aquel hombre confuso que sabe de mucho y no sabe de nada y para quien ambas cosas son igual de importantes e igual de irrelevantes, y que sólo por casualidad topa por una vez con lo que se da en llamar un enigma. Sólo con el rigor del preguntar llegamos a la cercanía de lo indecible.

Ahora bien, ¿qué camino debemos emprender para entender en general en qué dirección hay que buscar esta idea del bien? Pues ahora no podemos pretender alcanzar más. Se ofrecen dos caminos. Por un lado, podemos llevar a cabo una interpretación extensa y

formal del apartado principal al final del Libro VI. Pero, dentro de la tarea de esta asignatura, este procedimiento es demasiado prolijo. Y sobre todo, así nos saldríamos por completo del curso de nuestra consideración anterior, aun cuando el final del Libro VI guarde la relación más estrecha con la parábola de la caverna. Escogemos el segundo camino, que es el único adecuado: tratamos de mantenernos en el cauce del suceso que expone la parábola de la caverna, y recorrer hasta el final el ascenso iniciado del tercer estadio al cuarto. Eso significa: proseguir desde las ideas hasta la idea que es visible en último lugar, dar el paso a algo que reside más allá de las ideas como lo último y supremo. Para ello, aduciremos como aclaración lo dicho en el Libro VI sobre la ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ.

Es fácil de ver que el presupuesto para el paso desde las ideas hasta la idea visible en último lugar sigue siendo una comprensión suficiente de la esencia de la idea en cuanto tal. Pero tenemos que entender ya qué significa «idea» en general para captar la idea última y su ultimidad. Sólo así podemos calibrar qué significa: τελευταία ἰδέα. Decimos también idea «suprema», y con razón, porque, al fin y al cabo, es la última en un *ascender*. Pero no es sólo la suprema en tanto que lo alcanzado en último lugar, sino, al mismo tiempo, conforme al *rango*. Ciertamente, todo depende de ver con relación a qué son esenciales aquí las diferencias de rango. La «idea suprema» significa eso que es idea en medida suprema. τελευταία significa aquello en lo que se *consuma* la esencia de la idea, es decir, desde donde se determina *inicialmente*.

Pues bien, ahora recordamos que, al explicar la *idea* en cuanto tal, dimos ya con determinaciones supremas (superlativos): la idea es ya algo supremo, a saber, lo más ente y lo más desoculto. Las ideas son lo más ente porque dan a entender el *ser*, «a cuya luz», como todavía decimos hoy, el ente individual es por vez primera *ente* y es *el* ente *que* es. Las ideas son al mismo tiempo lo más desoculto, es decir, lo originalmente no-oculto (*surgido* en el no-ocultamiento), en la medida en que, a través de ellas (en tanto que lo vislumbrado), lo ente puede *mostrarse* por vez primera. Pero si hay una idea *suprema*, que todavía puede hacerse visible *por encima de* todas las ideas, entonces tiene que residir *más allá* del ser (que es ya lo más ente) y *más allá* del no-ocultamiento original (el no-

ocultamiento por antonomasia). Sin embargo, a esto que reside más allá de las ideas, el bien, se le llama también *idea*. ¿Qué puede significar esto? Única y simplemente esto: que la idea suprema desempeña del modo más original y auténtico lo que, de todos modos, es ya el *cargo* de la idea: *hacer surgir conjuntamente el no-ocultamiento* de lo ente, y, en tanto que lo vislumbrado, *dar a entender el ser de lo ente*[55] (ninguna cosa sin la otra). La idea suprema es aquello apenas ya vislumbrable, que posibilita *conjuntamente* tal cosa como el ser *y* el no-ocultamiento, es decir, que *capacita* al ser y al no-ocultamiento en cuanto tales para lo que ellos son. Es decir, la idea suprema es esto capacitante, la capacitación para el *ser*, para que se *dé* en cuanto tal, y, al mismo tiempo, la capacitación del *no-ocultamiento*, para que *suceda* en cuanto tal. De este modo, es un esbozamiento previo de la αἰτία («poder», «maquinación»).

Lo que decimos aquí sobre la «idea suprema», está desarrollado —atiendan a esto— puramente a partir de lo que reside en la esencia universal de la idea anteriormente explicada, y que puede resultar aún en un ir más allá de ella. Enfaticémoslo de nuevo: tenemos que apartarnos de entrada de toda noción sentimental de esta idea del bien, pero también de todas las perspectivas, concepciones y determinaciones tal como las ofrecen la moral cristiana y sus variaciones secularizadas (o, por lo demás, alguna ética), donde el bien se concibe como opuesto al mal y el mal como lo pecaminoso. No se trata en modo alguno de algo ético o moral, en la misma medida en que tampoco se trata de un principio lógico ni menos aún gnoseológico. Todo esto son diferenciaciones para eruditos de la filosofía, de los que ya hubo también en la Antigüedad, pero no para la filosofía.

§ 13. Ver como ὁρᾶν y νοεῖν. El ver y lo visible bajo el yugo de la luz

Ahora se trata de controlar si lo dicho puede comprobarse desde la propia exposición de Platón. Con este propósito, nos volvemos al apartado final del Libro VI del «Estado». En relación con el «Estado» (como traducimos πόλις de modo no totalmente certero) y con la pregunta por su posibilidad interna, según Platón, vige como principio supremo que los auténticos guardianes de la convivencia de los hombres en la unidad de la πόλις tienen que ser hombres filosofantes. No es que los profesores de filosofía deban llegar a ser cancilleres del imperio, sino que los filósofos deben hacerse φύλακες, guardianes. El gobierno y el orden de gobierno del Estado deben estar regidos por hombres filosofantes, que desde el saber más profundo y más amplio, que pregunta libremente, pongan medida y regla, abran cauces para la decisión. En tanto que filosofantes, deben ser capaces de saber con claridad y rigor qué es el hombre y qué sucede con su ser y su poder-ser. «Saber» no significa haber escuchado y opinar y repetir, sino haberse apropiado y apropiarse continuamente por sí mismo de este conocimiento por la vía que es propia de él. Es aquel conocer que marchó él mismo por delante y que una y otra vez recorre este camino de un lado a otro. Según Platón, este conocer requiere que se recorran grados totalmente determinados, comenzando con el más externo saber y repetir de oídas lo que se ve y se escucha así en la experiencia cotidiana, pasando por lo que se dice y se opina sobre las cosas por lo común y, dentro de ciertos límites, con legitimidad, hasta la auténtica comprensión, que busca lo ente desde la idea (la percepción de las ideas). Para aclarar este conocer supremo en su esencia, ya en el Libro VI Platón distingue en primer lugar dos modos fundamentales del conocer, αἴσθησις y νοῦς, es decir, ὁρᾶν,

el ver en sentido usual (de la percepción sensible), y νοεῖν, percibir comprendiendo (el ver no sensible). Con estos dos modos de ver se corresponden dos ámbitos de lo visible: ὁρώμενα, lo accesible a través de los ojos, de los sentidos, y νοούμενα, lo perceptible en el entender puro. Ya aquí la orientación es tal que él orienta siempre las determinaciones esenciales del ver no sensible conforme a los caracteres del ver sensible. Caracteriza el percibir comprensivo, es decir, en último término el vislumbrar las ideas, poniéndolo en una correspondencia exacta con el ver en sentido usual.

Para que algo visible pueda verse en sentido usual, es necesaria en primer lugar una δύναμις τοῦ ὁρᾶν, la facultad de ver con los ojos, y en segundo lugar una δύναμις τοῦ ὁρᾶσθαι, la facultad y el posibilitamiento del ser visto. Pues no es tan obvio que un ente, una cosa misma, sea *visible*. Pero estos dos, lo que puede ver y lo visible, no pueden darse sin más sólo yuxtapuestos, sino que tiene que haber algo que *posibilite* por un lado el ver, y por otro lado el ser visto. Lo *posibilitante* tiene que ser *uno y lo mismo*, tiene que ser fundamento para *ambos*, o como lo expresa Platón: para tal fin, el poder ver y el poder ser visto tienen que estar *uncidos los dos juntos bajo un yugo* (ζυγόν). Este yugo, que posibilita por vez primera que ambos estén mutuamente referidos uno a otro, es φῶς, la claridad, la luz. Pues sólo aquello sobre lo que cae la luz del día y del sol es visible. Y, por otro lado, sólo el ojo cuya mirada es iluminada por la luz («rayo de luz») *ve* lo visible. Pero el ojo, lo que mira, no *es* el sol, sino que es y tiene que ser, como dice Platón, ἡλιοειδής, *heliomórfico*. Ni el mirar ni el ojo que mira (ni lo vislumbrado con los ojos) son ellos mismos lo que da la luz y la claridad, sino que el mirar y el ojo son ἡλιοειδέστατον, el más heliomórfico de todos los instrumentos de la percepción.

Ahora bien, hay que considerar que, para los griegos, el sentido de la vista es el sentido *privilegiado* para la percepción de lo ente. Según la concepción antigua, en el ver las cosas nos son dadas del modo más completo, a saber, en su presencia inmediata, de modo que esto que está presente tiene el carácter que, para los griegos, forma parte de todo ente: πέρας,[56] es decir, que está *limitado* por el aspecto externo fijamente delimitado, la *figura*.[57] La ὄψις es la πολυτελεστάτη αἴσθησις. Lo más heliomórfico es aquello que agradece máximamente a la *luz* la potencia que ello mismo es, que

requiere la luz, y que, por eso, es en su esencia iluminante, liberador y desbloqueante.

De ahí viene que el sentido del ver dé el hilo conductor para el significado del conocer; que conocer no sea oír ni oler, sino, en correspondencia, un *ver*. Eso hay que tenerlo en cuenta. Pues, por eso, justamente esta forma de percibir es apropiada para servir como fenómeno conductor a la hora de poner de relieve el *auténtico* percibir, es decir, el correspondiente ver *superior*. Se trata de transferir esta explicación de la relación entre el ver y lo visible (del yugo) al ámbito del auténtico conocimiento, la comprensión del *ser*. Ésta la conocemos ya como vislumbrar comprendiendo las ideas. También aquí, entre este ver superior (νοεῖν) y su elemento visible (νοούμενον), tiene que haber un *yugo*, y por tanto algo que dé la δύναμις tanto al vislumbrar como a lo vislumbrable. ¿Y *qué* tiene que poder advenirle a lo vislumbrado en cuanto tal para que sea vislumbrable? ¡La ἀλήθεια!

Platón dice (508 e 1 ss.): algo ente, en tanto que ente, sólo es accesible si está en la ἀλήθεια. Aquí, de modo totalmente inequívoco y obvio para él en tanto que griego, no toma la ἀλήθεια como propiedad y determinación del ver, del conocer; no es un carácter del conocimiento como facultad del hombre, sino una determinación de lo conocido, de la cosa, de lo ente.

Τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γιγνωσκομένοις καὶ τ ῷ γιγνώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδὸν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι.

«Así pues, esto que concede a lo ente cognoscible el no-ocultamiento y que otorga al cognoscente la facultad de conocer, eso, di, es la idea del bien» [el bien como idea suprema].

Aquí se separan claramente ἐπιστήμη (γνῶσις) y ἀλήθεια, pero al mismo tiempo se dice de qué modo esta idea suprema es αἰτία, fundamento y *posibilitamiento* del conocer del «sujeto» (si por una vez podemos decirlo así) y del no-ocultamiento por el lado del «objeto». De qué modo unce al conocer y a lo ente en tanto que cognoscible bajo *un* único yugo, eso sólo se capta correctamente si se expresa de modo correcto la correspondencia conductora con el ver habitual en el campo de la percepción sensible, del ver con los

ojos. Hemos oído que el yugo que unce juntos al ojo y al objeto visible es la luz, en la medida en que ilumina el objeto y hace al ojo mismo «lúcido», es decir, libre para registrar. *Ver* como la facultad de ver, *y* lo visible como tal, *en el yugo* de la luz, no son la propia fuente de luz, sino que sólo son helio*mórficos, conformes a* la fuente, *en correspondencia con* ella. Pues bien, también aquí: así como, en el ver sensible, este mismo no es el yugo, la luz, la propia fuente de luz, de igual modo, en el campo del ver no sensible, la facultad de conocimiento, es decir, entender el ser, o por otro lado la manifestabilidad del ser, tampoco son la fuente suprema y propia de la posibilidad de conocer, sino que, así como éste no es el sol mismo, sino que es heliomórfico, es decir, está determinado en su posibilidad por el sol, así el no-ocultamiento de lo ente en su ser y la percepción están en *un mismo* yugo, pero sin ser ellos mismos lo que los posibilita en tanto que uncidos. Ellos mismos no son el bien, sino sólo ἀγαθοειδῆ (509 a 3), lo que *agradece* su propio aspecto externo y su esencia interior al bien.

Ciertamente, entender el ser y el no-ocultamiento hacen que lo ente se vuelva accesible. Posibilitan algo. Pero este posibilitar *suyo* está capacitado a su vez por algo superior. Con eso se corresponde cuando Platón dice (509 a 4): ἔτι μειζόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν. «Eso de lo que el bien es capaz, hay que valorarlo por encima» de la facultad de las ideas mismas. Con ello queda dicho claramente: las ideas son lo que son, a saber, lo más ente y lo más desoculto en el sentido explicado del dejar pasar, sólo merced a una capacitación que aún los sobrepasa a ambos en su unidad (a saber, a lo más ente y a lo más desoculto).

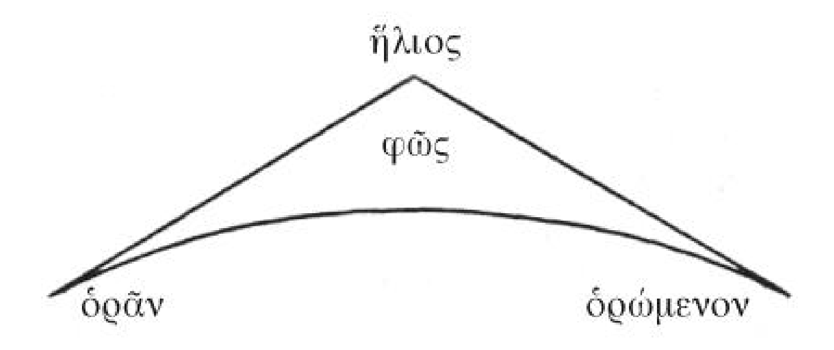
Esto capacitante es la idea suprema. La idea, como sabemos, es algo vislumbrable, y en concreto no es algo que subsista por sí mismo, sino que ella misma *es* el ente que es en un engendrar vislumbrando, en un preconfigurarse formando. La idea está esencialmente sujeta al vislumbrar, y no *es* nada *fuera* de este vislumbrar.[58]

Observen ustedes la dificultad para entender la idea del bien en la que ahora nos estamos moviendo permanentemente: nunca experimentamos ningún contenido, algo aprehensible, de modo que ella sea esto y eso, sino que siempre preguntamos por ella y ella se nos hace accesible sólo como algo que es lo decisivo en cuanto al

posibilitamiento del ser y de la verdad. El ἀγαθόν tiene el carácter del ἕξιν, de aquello que *es capaz*, es decir, que conlleva en sí el *poder* primero y último. Sólo en este sentido del *posibilitamiento* de que el ser sea y la verdad suceda en general, puede indagarse y buscarse eso a lo que Platón se refiere con la idea del bien.

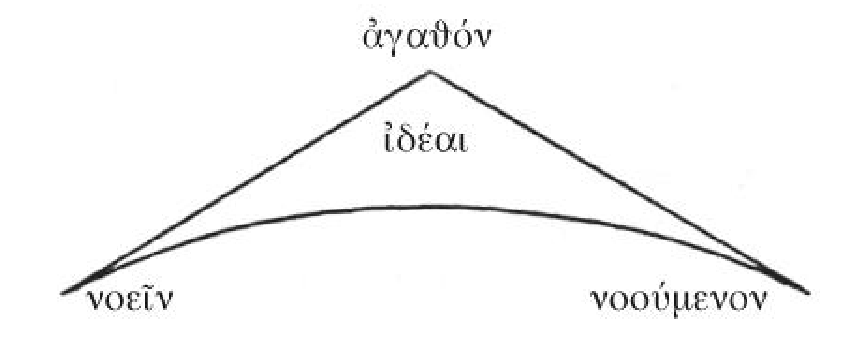
Tanto para tener un resumen como en aras de la claridad, queremos proporcionarnos una cierta ayuda con un esquema, un esquema que sólo dice algo si repetimos en una comprensión viviente las conexiones que ahí se indican. Sabemos que Platón, como los griegos en general, concibe el auténtico conocer como un ver, θεωρεῖν (compuesto de θέα, «mirada», y de ὁρᾶν). Concretamente, el auténtico conocimiento del ente en su ser se representa justamente mediante el ver sensible, el ver con los ojos.

Del ver forma parte, en cada caso, algo visto. Para que sean *posibles* estos dos y la referencia interna mutua entre ambos en su opositoriedad, siguiendo con la imagen sensible, se requiere la luz. Esta luz misma tiene como fuente, a su vez en una imagen sensible, el sol, ἥλιος. Pues bien, Platón, como veremos, dice que el sol, en tanto que fuente de luz, no es sólo el posibilitamiento de esta conexión, de este ser visto de un ente, sino que también es el posibilitamiento de que este ente (la naturaleza en sentido más amplio) *sea*: de que algo surja, crezca, se nutra, y similares.



De modo correspondiente, el νοεῖν y el ente conocido en tanto que el νοούμενον. Con la imagen de la luz, con la claridad, se corresponden las ideas. Toda la correspondencia con la imagen sensible consiste en que, así como la luz requiere a su vez de una fuente, también las ideas mismas presuponen aún una idea superior,

el bien.



Hasta aquí la correspondencia.[59]

§ 14. El bien: capacitación de aquello que importa en general

Nos habíamos quedado en que Platón dice: eso de lo que el bien es capaz, hay que valorarlo por encima de las ideas. Quiere decir: cuando preguntamos por la *esencia* del ser y del no-ocultamiento, cuando nuestras preguntas *van más allá* de ellos, entonces damos con lo que tiene el carácter de la *capacitación*, y nada más. La capacitación es el *límite* de la filosofía (es decir, de la metafísica). A esto que capacita, Platón lo llama: ἀγαθόν. Nosotros lo traducimos como el bien. El significado auténtico y propio de ἀγαθόν se refiere a aquello que vale para algo y que hace que otras cosas valgan para algo, con las que se puede hacer algo. «¡Bien!» significa: ¡se hace! ¡Está decidido! No tiene nada del significado de lo *moralmente* bueno. La ética ha echado a perder el significado fundamental de esta palabra. Los griegos entienden «bien» en el sentido en que decimos: nos compramos un par de buenos esquíes, tablas que valen para algo y resisten. Lo bueno es lo probo, lo que se impone, lo que resiste, a diferencia del significado inocuo y ñoño de: un buen hombre, decoroso, pero sin visión ni contundencia.

Según la caracterización de la idea del bien, Platón vuelve a insistir sobre ello (509 a 9 - b 10):

ἀλλ᾽ ὧδε μᾶλλον τὴν εἰκόνα αὐτοῦ ἔτι ἐπισκόπει.

—Πῶς;

—Τὸν ἥλιον τοῖς ὁρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὁρᾶσθαι δύνα-μιν
παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὔξην καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα.

—Πῶς γάρ;

—Καὶ τοῖς γιγνωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γιγώσκεσθαι

φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ’
ἐκε-ίνου
αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ’ ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος.

«Pero hazte aún más presente su imagen, en el mismo modo de antes [apura más la esencia del sol, en el que se simboliza la idea del bien].

—¿Cómo? [pregunta Glaucón]

—Quiero decir que el sol, como podrías decir, concede a las cosas *visibles* no sólo la propiedad de *ser vistas*, sino también el surgir, el crecimiento, la nutrición, sin que el sol mismo sea un devenir.

—¿Cómo podría ser de otro modo?

—Pues bien, de este modo hay que decir *también* que a las cosas *cognoscibles*, en función del bien, les pertenece no sólo el *ser conocidas*, sino que también esto otro, a saber, el que *sean* y el que sean en cada caso un *qué*, forma parte de ellas sólo en función del bien, sin que el bien mismo sea un ser, sino que está por encima del ser [ἐπέκεινα τῆς οὐσίας], sobrepasándolo en dignidad y poder».

Así pues, Platón enfatiza ahora que las cosas agradecen al sol no sólo el ser vistas, sino también el que *sean*. Lo viviente le agradece que crezca: que lo ente *sea*. Dicho brevemente: γένεσις, surgir y perecer, es decir, venir al ser y desaparecer del ser. Ciertamente, de tal modo que el sol *no* es algo en devenir, sino lo que está por encima de todo devenir, constantemente permanente.

Ahora, la *interpretación* de la imagen, de modo correspondiente en el campo del conocer. Se conoce lo ente en general. Pues bien, de modo correspondiente a como, ahí, lo ente posee no sólo el ser avistado, sino también el ser, así del νοούμενον forma parte no sólo la ἀλήθεια, sino también al mismo tiempo la οὐσία. Ciertamente, igual que antes el sol no podía *ser* devenir, sino que *concede* el devenir, ahora sucede que el ἀγαθόν no puede ser un ser, tampoco no-ocultamiento, sino que está *más allá* (ἐπέκεινα), por encima tanto del ser como del no-ocultamiento.

Con ello queda evidenciado que el bien es ciertamente δύναμις, es decir, que también tiene además carácter de idea (el carácter del

posibilitamiento y la capacitación), es más, que lo tiene en un sentido supremo; ὑπ' ἐκείνου, bajo su poder capacitante está el ser y el no-ocultamiento. Pero en esta capacitación, el bien *sobrepasa* a ambos, a saber: a que lo ente sea *visto*, es decir, conocido, y a que en general un *ente* sea. Pero este sobrepasar, que se predica de la idea suprema, no es simplemente un indiferente estar por encima y más allá, un estar presente en alguna parte, por así decirlo, en sí mismo, sino que es un sobrepasar en el sentido de las ideas, es decir, en el sentido del
ser-idea
. Pero en la medida en que
ser-idea
significa capacitación para ser, hacer manifiesto lo ente, este sobrepasar propio de la idea del bien significa que esta idea sobrepasa al ser en cuanto tal y a la verdad en general. Este capacitar que sobrepasa está orientado justamente a la posibilidad de las *ideas*, al posibilitamiento de eso que las ideas *son*: a saber, aquello mismo que hace accesible a lo ente en su *no-ocultamiento*, y por tanto *en tanto que* ente, es decir, en su *ser*.

Por consiguiente, el bien, el ἀγαθόν, es el posibilitamiento del ser en cuanto tal y del no-ocultamiento en cuanto tal. Mejor dicho: a lo que posibilita tanto al ser como al no-ocultamiento para su esencia propia, a esto capacitante Platón lo llama el bien (ἀγαθόν), es decir, lo que *importa* antes que nada y para todo. Sólo en este sentido se debe entender el ἀγαθόν: *capacitación* de ser. No un «bien» entitativo (un «valor»), sino aquello *que importa* antes que todo ser y para todo ser y toda verdad. Lo decisivo no es el *nombre* (ἀγαθόν), ni menos aún nuestra traducción, que naturalmente es muy confusa, sino lo que se designa con este nombre. ¿Y qué es eso? Justamente esto: lo que estamos preguntando en el preguntar por el ser y el no-ocultamiento, lo que importa en tal preguntar, adonde regresamos en tal preguntar. Estamos preguntando por lo que concede el ser y el no-ocultamiento.

Exactamente esta misma caracterización de la idea suprema da Platón en el segundo pasaje principal, al final de la exposición de la parábola de la caverna (517 c 3 s.):

ἔν τε νοητ ῷ αὐτὴ κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη[60]

«En el campo de lo perceptible con el entendimiento, ella [la idea del bien] es la señora, pues concede no-ocultamiento y νοῦς, es decir, apertura en la comprensión del ser».

De nuevo vemos que el bien es la capacitación del ser y el no-ocultamiento para su esencia única y unitaria.

Más no dice Platón sobre la idea suprema. Pero es suficiente, incluso más que suficiente para quien comprende este poco. Comprender lo poco significa nada menos que *preguntar* realmente la pregunta por la esencia del ser y de la verdad, concebir y aprehender la *tarea* que reside encerrada en tal preguntar, *acompañar* hacia el lugar adonde conduce tal preguntar, *aguantar* esta pregunta y no evadirse en informaciones superficiales. Tenemos que concebir en su sojuzgamiento unitariamente único la esencia desplegada del ser (comparecencia) y la esencia desplegada de la verdad (manifestabilidad), lo que gobierna, lo que se impone en su esencia (y esto significa: en la *unidad* de su esencia); en primer lugar, *que* hay en general un imponerse, un aguantar que resiste.

Comprendemos mal la idea del bien de Platón si creemos aproximarnos a ella rebuscando afanosamente en sus restantes diálogos pasajes en los que se hable de ella o en los que quizá emplee también la palabra ἀγαθόν. O incluso creyendo que Platón renunció más tarde a esta idea del bien, porque en ninguna otra parte vuelve a hablar de ella. ¡Tendría que haber renunciado por completo a la idea de la filosofía! Todo lo contrario: siempre que se pregunta por el ser y por la verdad, ahí se está preguntando por el «bien». Así sucede, todavía a su edad más anciana, en la Carta VII: el nombre no aparece, y sin embargo no se está pensando en otra cosa. Pues se dice que lo propiamente cognoscible, es decir, lo máximamente indagable, es τὸ ἀληθῶς ὄν,[61] lo que es y constituye por antonomasia el ser y el no-ocultamiento. Todavía aquí se vuelve a enfatizar, con una nitidez y una dureza asombrosas, que esto no puede pergeñarse ni percibirse de golpe, [62] sino que el inquiriente, y sólo el inquiriente (y no un soñador y un fantasioso cualquiera), viene a lo último y primero sólo avanzando gracias a un constante preguntar a lo largo de lo inicialmente cuestionable, en determinados niveles particulares de las ciencias. Todo lo inicialmente cuestionable es τὸ ποῖον, pero lo

último y primero es: τὸ τί.[63]

Y precisamente donde, más tarde, Platón llegó más lejos en el preguntar por el ser y la verdad, en el diálogo *Sofista*, la esencia del ser es hallada en la δύναμις, en algo que es sólo capacitación y nada más (247
d-e)
. Le ha quedado reservado a la interpretación actual de Platón «demostrar» (en el modo como ella demuestra) que Platón no hablaba en serio de este pensamiento, del carácter de δύναμις del ser.

El bien es la capacitación, la δύναμις, el posibilitamiento del ser y del no-ocultamiento en su esencia. Diciéndolo de otro modo: lo que importa en el *preguntar* por el ser y el no-ocultamiento, es la capacitación de éstos *para* su esencia. *Qué* sea este capacitamiento y *cómo* suceda, hasta hoy no se ha respondido. No sólo no se ha respondido, sino que ni siquiera ha sido preguntado en el sentido platónico original. Entre tanto, ha pasado a ser casi una trivialidad que *omne ens* es un *bonum*. Para quien pregunta filosóficamente, Platón dice más que suficiente. Para quien sólo quiere tener constatado qué es el bien para su uso doméstico, dice demasiado poco, o incluso nada. Pues con lo que hay ahí, tomándolo sólo así, no se puede hacer nada. Sólo al preguntar filosófico le *dice* algo este esclarecimiento de la idea del bien.

Pero si «el bien», es decir, lo que importa en el preguntar por el ser y la verdad, es todavía él mismo, y precisamente él, «idea», entonces, esta idea *suprema* rige en una medida *suprema* lo que ya hemos dicho de la idea en general. Idea es lo avistado, lo visi*ble*, lo referido esencialmente a un *ver*, no algo que está en suspenso en sí mismo, sino que es visible y vislumbrable sólo *en* aquel ver y mirar que, en cuanto tal, engendra lo visible vislumbrándolo, que configura a la idea misma, que se pre-configura. Lo que hay que engendrar vislumbrando en un sentido supremo, exige el más profundo engendrar vislumbrando. Lo supremo y lo más profundo: ninguno sin el otro. La idea, y sobre todo la idea suprema, no es ni algo objetivamente presente ni algo sólo subjetivamente ideado. Por otra parte, es justamente lo que capacita a toda objetividad y a toda subjetividad para lo que ellas son, tensando el yugo entre sujeto y objeto, yugo bajo el cual se constituyen por vez primera en general

en sujeto y objeto; pues sujeto *es* sólo aquello que se refiere a un objeto. Este *yugo* es lo decisivo, y por consiguiente la *primera* determinación de lo que está sojuzgado y va bajo el yugo. Al cabo, justamente la definición insuficiente, es más, errónea, de lo que está bajo el yugo, es lo que impide captar el yugo y determinar lo uncido (como se dice usualmente: «objeto» – «sujeto»; como se dice propiamente: manifestabilidad, comprensión del ser).

§ 15. La pregunta por la esencia de la verdad como pregunta por la historia esencial del hombre y de su παιδεία

Así pues, si vislumbrar las ideas constituye el fundamento para que el hombre, en tanto que ente, se relacione con lo ente, entonces con la idea suprema tiene que corresponderse un vislumbrar que suceda en lo más profundo de la esencia del hombre. El llegar preguntando hasta la idea *suprema* es entonces, al mismo tiempo, un descender preguntando hasta el más profundo vislumbrar que le sea posible a la esencia del hombre como un existente, es decir, el preguntar por la *historia esencial* del hombre con vistas a entender qué es lo que capacita al ser y al no-ocultamiento del ente para aquello que son. Esta pregunta por la historia esencial del hombre la hemos preguntado junto con Platón, a lo largo de un trecho, al ir comprendiendo por nuestra parte la parábola de la caverna, y vimos que es un suceso enteramente determinado, con estadios y con tránsitos de un estadio a otro enteramente determinados.

En una correspondencia exacta, dice Platón en la Carta VII (344 b 3) en cuanto al sentido: sólo una vez que todo este camino de la liberación se ha recorrido de un lado a otro en todos sus niveles y con todo el despliegue del esfuerzo de preguntar e investigar, se llega a que el entendimiento se encienda y se haga luz:

ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς συντείνων ὅτι μάλιστ’ εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην (344 b 7/8).

«Sólo entonces se llega al despliegue de la mirada esencial, que se extiende tan lejos como es posible, a saber, todo lo lejos que llega el ser humano conforme a su facultad más interna».

Es decir, la liberación y el despertar del poder más interno de la esencia del hombre es de lo que se trata en esta liberación en la parábola de la caverna. De modo correspondiente, dice Platón en un pasaje que sigue a continuación, donde interpreta prácticamente el suceso expuesto en su sentido (521 c 5 ss.):

Τοῦτο δή, ὡς ἔοικεν, οὐκ ὀστράκου ἄν εἴη περιστροφή, ἀλλὰ ψυχῆς περιαγωγή, ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὖσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι.

«Así pues, esto [toda esta transformación de la liberación desde la caverna hasta la luz] no es, como parece, un mero girar un fragmento de vidrio en la mano [un juego infantil de los griegos], sino un hacer girar y sacar afuera la esencia del hombre desde una especie de día nocturno hacia lo propiamente no-oculto. Es el ascenso a lo ente, del que decimos que es el filosofar en sentido propio».

Por consiguiente, ¿qué nos dice ahora el esclarecimiento de la idea del bien para la determinación de la esencia de la verdad? Cuatro cosas:

1. que la verdad misma no es algo último, sino que queda aún bajo una capacitación;
2. y en concreto no ella sola, sino junto con el ser, bajo el mismo yugo;
3. que lo que capacita a la verdad para su esencia, sucede en la existencia histórico-espiritual del hombre mismo, en tanto que él (el hombre) es el inquiriente que llega preguntando hasta aquello que importa antes de todo ser y para todo ser,
4. no en el hombre en general, sino en tanto que, estando en su historia, se transforma y regresa al fundamento de su esencia.

    Por consiguiente, la verdad como ἀλήθεια no es nada que el hombre pueda tener o pueda no tener en ciertas proposiciones y fórmulas que él aprende y repite, y que al cabo incluso coinciden con las cosas, sino algo que capacita en general a su esencia más propia para lo que ella es, en la

medida en que ella se comporta respecto de lo ente en cuanto tal y en que el hombre, siendo él mismo un ente, existe en medio de lo ente.

Por eso se dice en el *Fedro* (249 b 5):

οὐ γὰρ ἥ γε [ψυχὴ] μήποτε ἰδοῦσα τὴν ἀλήθειαν εἰς τόδε ἥξει τὸ σχῆμα

«Pues el alma no podría venir a esta figura [la del hombre, su destino; es decir, el alma no podría constituir la esencia del hombre] si no llevara en sí la mirada ya colmada al no-ocultamiento».

Si el alma no entendiera ya qué significa ser, el hombre —en tanto que ente que se comporta respecto de lo ente, que a su vez también se comporta respecto de él— no sería capaz de existir.

Todas estas determinaciones acumuladas sólo están diciendo siempre de modo más claro e inequívoco lo que toda la interpretación de la parábola de la caverna debía darnos a conocer. *La pregunta por la esencia de la verdad como no-ocultamiento es la pregunta por la historia esencial del hombre*.

Sólo ahora podemos entender la frase (que inicialmente nos habíamos saltado) con la que comienza el Libro VII y que introduce toda la historia (514 a 1 s.):

Μετὰ ταῦτα δή… ἀπείκασον τοιούτῳ πάθει τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας.

«Después de esto, hazte una imagen [a saber: la imagen siguiente de la parábola de la caverna] de nuestra esencia humana, y después entiende esta esencia nuestra, tanto en cuanto a su posible estar afianzado a algo como en cuanto a la falta de afianzamiento».

Παιδεία no es formación, sino ἡ ἡμετέρα φύσις, lo que impera como nuestro ser más propio, tanto en cuanto a aquello para lo que se capacita a sí mismo, como en cuanto a aquello donde se pierde en su impotencia y a lo que sucumbe. No se trata de la παιδεία, sino de παιδείας τε πέρι καὶ ἀπαιδευσίας, tanto de lo uno como de lo otro, es decir, de la confrontación, del entre-ambos, de donde

ellos surgen respectivamente para imponerse uno frente a otro. παιδεία es *el estar sujeto a algo* del hombre, surgiendo de la «postura», del «afianzamiento» del resistir que se impone, en el que el hombre, mediante libre elección, toma asidero en medio de lo ente para su esencia propia: eso para lo que y en lo que se capacita a sí mismo en su esencia. Esta capacitación máximamente interna de nuestra esencia propia para la esencia del hombre, este tomar asidero por libre elección en tanto que existente orientado a sí mismo, no es, en tanto que suceso, otra cosa que el filosofar, el llegar preguntando hasta el ser y el no-ocultamiento, es decir, hasta aquello que todavía capacita a éstos.[64]

Así pues, la parábola de la caverna y su exposición son *introducidas* ya con una frase en la que se dice inequívocamente que se trata de la ἡμετέρα φύσις (φύσις: salir y ponerse en lo abierto), de la esencia del hombre. Pero al mismo tiempo, ahora sabemos que este preguntar por la esencia del hombre es todavía *anterior* a toda pedagogía y psicología, *anterior* a toda antropología y a todo humanismo. Este preguntar surge de y no es otra cosa que el preguntar por la esencia de la verdad, pregunta con la cual está enganchada bajo un yugo la pregunta por la esencia del ser. En la medida en que se pregunta por ambas, ya se ha preguntado más allá de ellas, se ha seguido preguntando por algo que las capacita a ambas en su esencia para aquello como lo cual *sostienen* la esencia del existir humano. La esencia de la verdad como ἀλήθεια es el *desencubrimiento*, en él sucede la historia esencial del hombre. Y de este modo, en la comprensión posterior de toda la interpretación, se trata siempre de comprender una única cosa en su significado fundamental: la pregunta por la esencia de la verdad es la pregunta por la historia esencial del hombre… y a la inversa.

La filosofía *no* la entendemos:

1. como un fenómeno cultural, un ámbito de creación del hombre y las obras correspondientes;
2. como una forma de desarrollo de personalidades individuales como espiritualmente creativas;
3. como ámbito de enseñanza y aprendizaje dentro de un sistema de lo que merece ser sabido, una ciencia;

4. como visión del mundo, conclusión, redondeamiento e imagen conductora del pensamiento; *tampoco*
5. como filosofía de la existencia, sino como un *preguntar* que transforma fundamentalmente la *existencia,* el hombre, la comprensión del ser.

¿Y qué ha resultado de todo eso? Muchas cosas grandes y eficientes en la historia posterior, pero también muchas cosas mezquinas y que se han difundido tanto más. Pero nada ha sucedido que haya vuelto a surgir originalmente, es decir, que haya regresado a este suceso en un movimiento pendular. ¡Y mucho menos nosotros hoy! «La doctrina platónica de las ideas»: lo esencial se ha desgarrado y se ha hecho viable para la banalidad de la existencia actual, las ideas como valores y la παιδεία como formación y educación. ¡Lo peor del siglo XIX, pero no una «Antigüedad»!

Capítulo tercero

LA PREGUNTA POR LA ESENCIA DE LA NO-VERDAD

§ 16. La desaparición de la experiencia fundamental de la ἀλήθεια. La obligación filosófica de despertarla de nuevo: el comienzo permanente de nuestro existir

Con ello se ha llevado a su final la interpretación de la parábola de la caverna. ¿Con qué fin se emprendió?

1. Para demostrar que, cuando en lugar de verdad decimos ἀλήθεια o no-ocultamiento, no estamos introduciendo por alguna ocurrencia nuestra una nueva traducción ni una nueva acepción que, aparte de eso, tuviera carácter meramente etimológico y de anticuario, pero que, por lo demás, hubiera perdido su fuerza, sino para llegar a conocer que esta palabra fundamental surgió de una *experiencia fundamental* que nos dice algo sobre la actitud fundamental del hombre, en tanto que éste se comporta como filosofante respecto de lo ente.

2. Para captar más de cerca la *esencia* misma de la ἀλήθεια como no-ocultamiento. Pero no hemos retrocedido hasta esta experiencia fundamental última, sino que conscientemente hemos tratado.

3. De que se nos vuelva viviente un testimonio sobre la ἀλήθεια que pudo surgir ya en el *campo de repercusión* de esta experiencia fundamental, y *acceder* a su campo de repercusión.

¿Nos ha resultado? A esta pregunta no hay ninguna respuesta llana y objetiva. Parece que el resultado consiste meramente en que

ahora estamos algo más instruidos sobre las conexiones de los significados de las palabras. En cualquier caso, se ha hecho claro que y cómo el no-ocultamiento de lo ente y la transformación de este no-ocultamiento guardan relación con la esencia del hombre, con su liberación para sí mismo, es más, que aquéllos justamente no *son* otra cosa que el carácter de suceso de esta liberación, y que, en ello, la verdad no es una propiedad arbitraria del hombre, sino que constituye el fundamento de su existir. Más aún, que la consumación de esta transformación del no-ocultamiento Platón la reivindica como la exigencia fundamental para la παιδεία y contra la ἀπαιδευσία.

Ciertamente, la pregunta es si esta aclaración de la esencia de la ἀλήθεια como no-ocultamiento puede volverse todavía hoy para nosotros tan real que todo el contenido de esta esencia de la verdad, comprendida de este modo, determine también nuestro existir, y eso significa, al mismo tiempo, nuestro preguntar. Antes de acercarnos más a este problema, tenemos que valorar qué es lo que hemos obtenido de la parábola para las preguntas que desarrollamos en la primera hora, en función de las cuales nos hemos encontrado con que la palabra «verdadero» es para nosotros *equívoca*. Hemos visto que se emplea para las cosas (oro verdadero) y para las proposiciones (enunciado verdadero), aunque la opinión predominante es que «verdadero» y «verdad» corresponden en primera instancia y originalmente al enunciado. Por qué y con qué derecho, no hemos podido esclarecerlo. A partir de la esencia ahora aclarada de la ἀλήθεια, ¿puede hacerse comprensible por qué hoy «verdadero» y «verdad» se emplean con toda evidencia en esta peculiar equivocidad?

Ahora vemos:

1. Originalmente verdadero, es decir, no-oculto, no es precisamente el enunciado *sobre* un ente, sino el ente mismo, una cosa, un objeto. Un ente es verdadero, entendiéndolo en el sentido griego, cuando se muestra a sí mismo como aquello y en aquello que es: oro verdadero. Por el contrario, el oro aparente se muestra como algo que no es. Esconde, oculta su ser-qué

   , se esconde como el ente que es propiamente. Es decir,

verdadero es primariamente un carácter del ente mismo.

2. El enunciado es verdadero en la medida en que se *adecua a* algo ya verdadero, es decir, al ente como lo no-oculto en su ser. La verdad como tal *rectitud* presupone el no-ocultamiento.

Los dos significados de «verdadero» (cosa verdadera y enunciado verdadero), que son usuales y desde hace ya tiempo evidentes y desgastados, en su dualidad surgen de modo respectivamente diverso de la ἀλήθεια. Sólo porque «verdadero» significa originalmente «no-oculto», pudo surgir y perdurar la *equivocidad* de la palabra alemana. De este modo, en la equivocidad de nuestra comprensión cotidiana actual de verdad (verdadero) es *todavía* activo el significado fundamental de ἀλήθεια, aunque de forma muy debilitada y oculta.

¿Pero no demuestra esto justamente qué *poco* nos ha llegado de la experiencia fundamental y de la actitud fundamental del hombre que se expresan en la ἀλήθεια? En una consideración puramente teórica, podemos ver y todavía comprender de qué modo la ἀλήθεια forma parte de la φύσις del hombre, y a partir de ahí podemos explicar «científicamente» el uso lingüístico actual. Eso es todo. Pero con eso no se ha conseguido lo que pretendíamos: un regreso a la *historia*, de modo que ésta pase a ser *nuestro* suceder y que nuestra historia propia vuelva a ponerse de nuevo en marcha desde ahí. También para nuestro intento eso se queda meramente en un conocimiento histórico, un conocimiento quizá algo distinto que la interpretación anterior, quizá sólo con otros conceptos y palabras, «nuevo» quizá en el sentido de que nos interesamos por ello… en la medida en que nos sirve para adoctrinar a otros haciendo valer nuestra sabihondez y aprovechando una presunta superioridad frente a aquellos que, sin entenderla, traducen ἀλήθεια como «verdad». Pero esto no es mucho, y no merece el esfuerzo. Una y otra vez hay que decir: *nosotros ya no somos conmovidos* por esta ἀλήθεια de Platón, por mucho que la reconozcamos todo lo claramente que queramos como perteneciente a la esencia del hombre. No es un suceder que toque con el nuestro.

Así sucede si no nos engañamos. ¿Dónde reside el motivo para que no se produzca este auténtico contacto histórico? ¿Quizá en nosotros mismos? Nuestra historia propia, hoy y desde hace tiempo,

discurre por una vía y en un dominio, en un nivel, que no descienden en absoluto lo suficiente hasta la esencia del hombre, y dentro de los cuales no *podemos* ser conmovidos en modo alguno por aquel suceso desde el cual fue pronunciada la palabra ἀλήθεια.

Sólo que, que aquel suceder de la ἀλήθεια no pudiera conservarse en sus repercusiones, que ya no toque *con* nuestra *existencia* ni la ponga en una auténtica conmoción, ¿se debe al cabo no *sólo* a nosotros, al propio desarraigo, sino quizá *igualmente* a aquel suceder mismo? La ἀλήθεια, para Platón, ¿se ha separado ya ahí de la experiencia fundamental de la que surgió, o al menos está embarcada en tal separación? En efecto: así es. Lo que en Platón está ahí ya en marcha, la desaparición de la experiencia fundamental, es decir, de una determinada *actitud* fundamental del hombre respecto de lo ente, y el volverse impotente la palabra ἀλήθεια en su significado fundamental, es sólo el comienzo de aquella historia a lo largo de la cual el hombre occidental, como un existente, perdió el suelo, para llegar a un final en el desarraigo actual.

Nosotros tanto como Platón somos responsables de que la ἀλήθεια haya quedado como algo meramente histórico, sin haberse convertido en *historia* para nosotros. Sólo que —así podría preguntarse—, ¿debe y tiene que convertirse en historia a cualquier precio? ¿No podemos depender simplemente de nosotros mismos, determinar desde *nosotros* la esencia de la verdad? ¿No podemos proceder así al menos con lo anterior, y escoger de la historia pasada lo que nos apetezca? ¿De modo que uno apele a Aristóteles, el otro comience con Platón, el tercero se base tal vez en Plotino, los otros en Kant o en otra serie de filósofos?

¿Tenemos aquí una *elección*? ¿Nosotros? ¿Quiénes somos, pues, nosotros? Pese a todos los progresos y las revoluciones, somos sólo los usufructuarios del comienzo de la filosofía occidental, usufructuarios en lo que concierne a lo esencial de nuestra existencia: todo su existir, que consiste justamente en que nos *comportamos* respecto de lo ente que *no* somos nosotros, y respecto *del* ente que nosotros mismos somos, y en que para este comportamiento tenemos que buscar siempre ya un *afianzamiento*. [65] Mientras *seamos* de este modo, seguimos sujetos y obligados a aquel comienzo, tanto si lo sabemos como si no, tanto si sabemos

mucho o poco de ello, tanto si nos lo preparamos por la profusa vía de una reflexión prolija y erudita como si lo podemos rastrear inmediata y continuamente en cada elemento cotidiano, es decir, en el suceso trivial de un viaje cualquiera con el tranvía a través de la ciudad. Por ejemplo, sólo podemos viajar con el tranvía (para formularlo del modo más extremo) porque nuestra existencia está en la historia del comienzo de la filosofía occidental, en la pregunta por el sentido de lo ente, en la posibilidad de elaboración de la pregunta teórica por un único ente, en la ciencia de la naturaleza: de la «física». Que viajemos con un cosa así, no significa más que esto: el comienzo de la filosofía occidental es —por muy irreconocible y completamente oculto que sea— inmediatamente *poderoso*, aun cuando, impedidos por nuestras muchas irreflexiones, no pensemos en tal cosa. Ciertamente, si tal cosa como ésta: que viajemos o incluso tengamos que viajar con el tranvía, es un *éxito* del hombre, de la existencia humana, o no más bien lo contrario, no puede resolverse en un momento.

Mientras todavía comprendamos qué significa ahí «para nosotros» y «nosotros», no nos queda ninguna elección en la cuestión de si la ἀλήθεια debe quedar como algo meramente histórico o si debe convertirse en historia. No nos queda elección, suponiendo que no hayamos renunciado ya a concebir el hacer despertar la esencia del hombre en este sentido como tarea filosófica fundamental. No nos queda elección, suponiendo que, en el desconocimiento de la esencia humana, no hayamos llegado ya a creer que sobre el destino del hombre se decide, por ejemplo, mediante el regulamiento del comercio internacional. No tenemos elección, suponiendo que no pensemos que nuestra historia empieza sólo donde arrancan los presupuestos de la actual situación mundial externa y su actual miseria externa.

Es decir, nosotros tanto como Platón somos responsables de que la ἀλήθεια quede como algo meramente histórico, pero sin convertirse en historia. La ἀλήθεια *tiene que* convertirse en historia para nosotros, mientras permanezcamos resueltos a mantenernos en el existir. Eso significa: mientras permanezcamos resueltos a mantenernos en la manifestabilidad de lo ente en cuanto tal y a *estar* en esta resolución; a comprender que ente y ente no son sin más lo mismo, y que no cualquiera, porque una vez fue traído al

mundo, tiene el derecho y la dignidad para cualquier cosa; que *todo* lo ente y todos y cada uno de *cualesquiera* entes no *pertenecen* a cualquiera; a entender que cada ente tiene su ley, su origen, su rango, que sin suelo asegurado, sin origen y sin rango, el ser es menos que nada, y que, entonces, ni siquiera puede concebirse ya la nada, y que el existir del hombre es triturado en la ausencia de ley de aquello que, sin ninguna base, ha sido hecho igual. Si aún queremos comprender lo ente y si estamos resueltos a existir desde esta comprensión, entonces la ἀλήθεια tiene que suceder. Pues el que *una vez* llegara a suceder, es el comienzo permanente de nuestro existir, mientras éste mismo, no el existir del individuo, sino *nuestra* historia, perdure. Para que la ἀλήθεια *siga siendo* todavía un suceder, siquiera en la posibilidad extrema y más alejada, el camino más próximo y único es que *preguntemos* por ella. Éste es el único camino para vincular realmente esta ἀλήθεια a nuestra existencia propia.

§ 17. Cuando falta la pregunta por la esencia del ocultamiento, del que puede obtenerse lo no-oculto. Transformación de la pregunta por la esencia de la verdad en la pregunta por la esencia de la no-verdad

Pero si la ἀλήθεια debe volver a hacerse historia en nosotros, ¿*cómo*, pues?[66] Sólo si la pregunta por la esencia de la verdad vuelve a hacerse una *pregunta* real, esencial, sólo si nos *tomamos en serio* esta pregunta. Eso significa, en primer lugar, que en este preguntar no nos saltamos nada que tenga que serle cuestionable, digno de ser preguntado, y que sólo de este modo volvemos a experimentar la realidad del preguntar real y renunciamos al hambre de resultados.

Esto es lo primero que tenemos que preguntar con relación a nuestro proceder propio: ¿de dónde sacamos, pues, que ya en Platón y Aristóteles, es decir, en cierta manera en el espacio temporal (tomándolo ampliamente) del origen de esta palabra ἀλήθεια, desaparece la experiencia fundamental desde la que es pronunciada? Ahora tenemos que asegurarnos de lo que nos atrevimos a afirmar y que no debería ser una mera constatación histórica. ¿Hay señales seguras de que el significado fundamental de ἀλήθεια se vuelve ineficiente? Y a partir de lo que condiciona la *desaparición* de la experiencia fundamental, ¿somos capaces de obtener lo que hace falta para *conservar* esta experiencia fundamental e incluso para *volver a ganarla* más originalmente?

Hay un indicativo claro, a saber, que ya Platón concibe la ἀλήθεια como algo que corresponde a lo *ente*, de tal modo que lo

ente *mismo* es considerado como no-oculto, que ente y no-oculto *se identifican*, y que la pregunta por el no-ocultamiento *en cuanto tal* no es viviente. La prueba de eso es que no se pregunta por el *ocultamiento*, contra el cual tiene que arremeter el no-ocultamiento, si es que es uno tal. Dicho más exactamente: que en el preguntar por la esencia de la verdad sólo se está preguntando conjuntamente por la no-verdad en un sentido totalmente determinado. Si la esencia de la verdad es el no-ocultamiento, entonces, en la forma de la pregunta por el ocultamiento reside el criterio para el fundamento y el origen y la autenticidad de la pregunta por el no-ocultamiento.

La palabra ἀλήθεια, la mayoría de las veces, significa simplemente lo ente mismo, o dicho más exactamente: aquello que es lo ente *más ente*. ¿Por qué el ente y su ser, por así decirlo, desentrañan la ἀλήθεια? ¿Qué y cómo «*es*», pues, el ser? ¡Como *comparecencia*! ¿Por qué precisamente este ser *así* entendido desentraña el no-ocultamiento?

Lo no-oculto, es decir, aquello *a lo que ad-viene* el no-ocultamiento, es lo propiamente ente. Pero no se mienta aquél [no-ocultamiento] en cuanto tal. De este modo, las palabras ya aducidas de Aristóteles,[67] φιλοσοφεῖν περὶ τῆς ἀληθεῖας, hablan de la ἀλήθεια como el objeto de la filosofía, y mientan con ello a lo ente mismo, desde luego que en su no-ocultamiento, pero no a éste [no-ocultamiento] en cuanto tal, no a la *esencia* de la verdad. En Platón hay innumerables pruebas de este empleo. ἀλήθεια aparece ya aquí como aquello a lo que el no-ocultamiento adviene, pero no como lo que el no-ocultamiento mismo *es*. El no-ocultamiento reina, y se trata de ganarlo, pero no se lo sigue cuestionando en cuanto tal.

Pero, pese a todo, ¿no demuestra la parábola de la caverna lo contrario? Después de todo, hemos tratado profusamente de mostrar que en todos los estadios sucede una transición de un elemento no-oculto a otro, y que el no-ocultamiento constituye el suceso fundamental de esta historia. ¿Cómo podemos negar ahora nuestra propia interpretación?

En verdad que eso no debe suceder. Sólo que, ¿qué demuestra nuestra interpretación de la parábola de la caverna? Tenemos que mirar más agudamente lo que en realidad hemos obtenido. Justamente esto: que Platón no cuestiona específicamente la

ἀλήθεια, sino que trata siempre ya y siempre sólo de lo que hace falta para que lo ente en cuanto tal esté desoculto. Sólo *nosotros* hemos juntado posteriormente en la interpretación todos estos accesorios: luz, idea, libertad, ente, para calibrar desde la unidad de ellos qué podría obtenerse para la determinación esencial del no-ocultamiento mismo. Cuando decimos que la ἀλήθεια es desencubrimiento, eso es una *interpretación* que está analizando en qué tiene que basarse el no-ocultamiento mismo.

Así pues, el no-ocultamiento es tema para Platón, y sin embargo no lo es. Porque sucede así con el *no*-ocultamiento, tampoco se llega a un esclarecimiento expreso del *ocultamiento* de lo ente. Es más, precisamente esto: que falte la pregunta por el ocultamiento en cuanto tal, es la prueba *decisiva* de la ineficiencia ya incipiente del *no*-ocultamiento en sentido estricto. Por eso, como tesis conductora para lo sucesivo, tenemos que mantener esto: el modo de tratar de y de preguntar por el *ocultamiento*, es la señal del grado de originalidad de la pregunta por el no-ocultamiento en cuanto tal. Pues el no-ocultamiento de lo ente, precisamente, se ha *obtenido* a partir del ocultamiento, se ha ganado en la *lucha* contra éste. En el modo como se establece y se mantiene la lucha *contra* el ocultamiento de lo ente, y eso significa *a favor del* no-ocultamiento, se puede apreciar *cómo* se toma al enemigo en esta lucha, es decir, cómo el hombre mismo valora su fuerza y su debilidad propias para la verdad.

¿Pero *qué* es eso que se opone a la verdad como no-ocultamiento y le es adverso? Pues, bien, justamente la «no-verdad». Así nos vemos puestos ante la tarea de preguntar: ¿cómo conciben Platón y los griegos de aquella época la *no-verdad*? ¿De qué modo sucede la lucha contra ella? Pero bien entendido que tampoco ahora estamos preguntando históricamente por el concepto de no-verdad que aparece en Platón, sino que estamos preguntando si y cómo se hace valer en ello el ocultamiento de lo ente, que es adverso al no-ocultamiento, es decir, si y cómo el ocultamiento se experimenta precisamente como aquello que tiene que sustraerse y arrancarse para que suceda la ἀ-λήθεια, para que el ocultamiento se haga un no-ocultamiento. Porque la verdad tiene para los griegos originalmente un carácter privativo, negativo (lo que no está oculto), por eso, para concebir la esencia original de la ἀλήθεια,

tenemos que poner en cuestión esta «negación» y tratar de concebirla originalmente. Pero el paso necesariamente primero para ello será la pregunta de *qué* es adverso a la verdad, la pregunta por la *esencia* de la no-verdad. Ciertamente, si con ello estamos captando el conjunto y lo esencial de aquello contra lo cual trata de imponerse la ἀλήθεια (el no-ocultamiento), es una pregunta ineludible, pero posterior.

Otra vez: la palabra antigua para verdad es privativa; expresa un eliminar, un arrancar, un emprender contra…, y por tanto una *acometida*. ¿Dónde está el enemigo? ¿De qué tipo es la lucha? Sólo cuando hayamos concebido ambas cosas realmente, intuiremos algo de la esencia de la ἀλήθεια, es decir, del origen de lo que constituye el fundamento más íntimo de la posibilidad de nuestro existir como un *existente*.[68] Si la verdad es acometida, entonces el enemigo tiene que ser la no-verdad. Pero si verdad significa no-ocultamiento, entonces el enemigo tiene que ser el ocultamiento. Pero si es el ocultamiento, entonces el enemigo de la verdad *no es sólo* la falsedad y la incorrección. Pero si es así, entonces la propia no-verdad es *equívoca*, y justamente esta equivocidad de la no-verdad oculta al cabo en sí toda la peligrosidad del enemigo de la verdad, y por consiguiente, la amenaza de aquella determinación esencial de la verdad. Para ver aquí con claridad en el futuro, advirtamos expresamente que estamos tomando «no-verdad» en el sentido de *lo que no es la verdad*, lo cual no tiene por qué ser necesariamente la falsedad, sino que puede y tiene que significar aún muchas otras cosas. Lo que no es la verdad es lo que no es el no-ocultamiento. Lo no desoculto es:

1. lo que *todavía no* está oculto,
2. lo que *ya no* está desoculto.

De este modo, vemos ya que la no-verdad como lo que no está no-oculto es equívoco en un sentido totalmente *esencial*, quizá polisémico en un sentido que todavía no calibramos y que se vuelve para nosotros *pregunta*.

Si el despertar y el acuñamiento de la palabra ἀλήθεια no permanece encomendado a una mera casualidad (el surgimiento de una formación fonética) y no es un asunto superficial, si realmente

está hablando de una acometida, entonces, para comprenderlo, tenemos que ponernos a nosotros mismos ante y contra el enemigo. La visión actuante de la esencia de la verdad como no-ocultamiento sólo puede conseguirse si preguntamos por la no-verdad.

A causa del doble concepto de no-verdad, la tarea de preguntar por la esencia de la *verdad*, se nos ha *transformado*. No-verdad no es un opuesto que aparezca al lado (junto a la verdad), y que posteriormente hubiera que tomar *también* en consideración, sino que la pregunta única por la esencia de la verdad es, *en sí misma*, la pregunta por la esencia de la *no*-verdad, porque ésta forma parte de la *esencia* de la verdad.

Sólo esto es el resultado *decisivo* de la interpretación de la parábola de la caverna y de toda la observación anterior: la visión de que la pregunta por la esencia de la verdad como no-ocultamiento tiene que transformarse en la pregunta por la *no-verdad*. Dicho con otras palabras, ahí reside ya una *respuesta* decisiva a la pregunta por la esencia: una respuesta que no hace más que agudizar y ampliar el preguntar. Pero esta visión la volvemos a *perder* ya en el momento mismo en que hacemos de ello una opinión y un parloteo y en adelante, en función de lo que hemos oído decir, vamos diciendo que la pregunta por la esencia de la verdad es la pregunta por la esencia de la no-verdad. Para eso habría sido mejor quedarse en la antigua opinión de que la verdad es coincidencia del juicio con el objeto.

Pero al mismo tiempo sabemos, igualmente a partir de la parábola de la caverna, que la pregunta por la esencia de la verdad es la pregunta por la esencia del hombre. De este modo, la pregunta por la esencia de la no-verdad, en tanto que pregunta fundamental por la esencia de la verdad, pasará a ser también una pregunta, peculiarmente dirigida, por la esencia del hombre.

Pero la pregunta por la no-verdad al servicio de la pregunta por la esencia de la verdad, ¿no es eso un *rodeo*, y quizá uno bastante largo y costoso? ¿Para qué este rodeo, si, después de todo, queremos saber la esencia de la *verdad*? Ahora no nos tomaremos en serio estos reparos. La pregunta por la no-verdad *no* es un rodeo, sino el único camino posible, el camino *recto* a la esencia de la verdad. Pero quizá este camino de la pregunta por la esencia de la no-verdad sea muy fatigoso, es más, quizá las huellas de este

camino sean muy difíciles de hallar. Eso es incluso cierto. La prueba de ello es el hecho de que el camino de esta pregunta apenas se ha recorrido, y hoy es totalmente desconocido. Incluso en la parte corta, estrecha y empinada que hasta ahora se ha recorrido y abierto de este camino, hoy hace ya tiempo que han crecido los hierbajos de las meras opiniones y que está escombrada por los sedimentos de las doctrinas y las visiones que se han hecho obvias. El preguntar, mejor dicho, el no preguntar por la esencia de la no-verdad, queda bajo un dogma obvio: la no-verdad se puede concebir fácilmente sólo con que se sepa qué es la *verdad,* basta con pensar ésta en su negación. Y qué es la verdad, después de todo, ya se sabe: una propiedad del enunciado (del juicio). Pero si ya nos han despertado con un susto de la indecible placidez de esta forma de hablar, entonces, ciertamente, no tendremos la pretensión de hacerlo todo mejor en un santiamén, sino que con prudencia y paciencia aprenderemos a comprender que, por encima de todo, se trata de una cosa: *reencontrar* aquella parte del camino de la pregunta por la esencia de la no-verdad que *una vez* fue ya recorrida y transitada. No pensamos en hacer de esta parte corta, estrecha y empinada del camino una amplia y cómoda avenida para cualquiera. Nos esforzamos sólo por esta parte pequeña, sólo para reencontrarla y para volver a *andarla* realmente. Es aquella parte del camino de la pregunta por la no-verdad que Platón, por primera y última vez en la historia de la filosofía, *recorrió* realmente… en su diálogo *Teeteto,* que también lleva por título: la conversación sobre el saber.

Pero para andar realmente este camino y para volver a preguntar realmente la pregunta por la esencia de la no-verdad, tenemos que jalonar aún más estricta y determinadamente nuestro propio camino, ajustándolo a las huellas que el trabajo filosófico de Platón ha dejado marcadas en la historia del espíritu. La interpretación de la parábola de la caverna trabajaba todavía con la artimaña de separar esta pequeña parte del gran contexto del diálogo. Para el despliegue sucesivo de la pregunta por la no-verdad, no debemos limitarnos a fragmentos singulares (doctrinas) que se encuentren en Platón, es decir, por ejemplo, recopilando a la manera usual, con ayuda del diccionario, los pasajes en los que Platón habla de la no-verdad. Este procedimiento no es sólo

improductivo, sino que simula una fundamentalidad que no la es, sino que es sólo una ocasión para librarse del texto, de la *pregunta* que él exige.

Desarrollamos y despertamos la pregunta por la no-verdad por vía de una interpretación, orientada con toda determinación, del diálogo platónico. En la ejecución práctica, procederemos como hicimos con la interpretación de la parábola de la caverna. No se trata en primera instancia de instruir en el *procedimiento* general de la interpretación de un texto filosófico (esto sólo colateralmente), sino de despertar la pregunta (previamente determinada) por la no-verdad como *la pregunta fundamental*, y bien entendida, por la esencia de la verdad. Por eso, para el siguiente propósito de la asignatura, no es necesario que ustedes dominen por sí mismos el texto griego. Es más, ustedes deben poder llevar a cabo el preguntar por sí mismos, también *sin* el texto. Para su propio provecho, puede ser deseable si ustedes tienen al lado un texto griego o una traducción. Basta con la traducción, preferentemente la de *Schleiermacher* (fácilmente accesible en Reclam),[69] que hasta hoy no ha sido superada en cuanto a su rigor, y que es la más bella. Ciertamente, para el trabajo autónomo con el diálogo hay que tener como base el texto original, y eso significa al mismo tiempo: una traducción *propia*. Pues una *traducción* es sólo el resultado último de una interpretación *realmente* realizada: el texto ha sido transpuesto[70] a una comprensión autónomamente inquiriente. Igual que no abogo por el mero trabajo con traducciones, quiero prevenir de pensar que el dominio de la lengua griega asegura ya la comprensión de Platón o de Aristóteles. Eso sería tan necio como si alguien pretendiera decir que, por el hecho de que entendemos el alemán, entendemos ya a Kant o a Hegel, lo que, con toda certeza, no es el caso.

La tarea y el propósito de la interpretación tiene que ser llevar para ustedes el *preguntar* de este diálogo a la proximidad real de la existencia propia; que, al final, ustedes no tengan ya ante sí, como al comienzo, un texto extraño y un cuaderno casual de Reclam, sino que tengan *en* sí un preguntar despertado y despabilado en lo más íntimo. Caso de que ustedes todavía tengan la necesidad inaplacable de leer bibliografía diaria filosófica actual, entonces eso es un indicio infalaz de que no se han enterado de nada de lo que está

ocurriendo.

§ 18. Justificación del «rodeo». Aclaración previa de los conceptos fundamentales: ψεῦδος, λήθη y ἀ-λήθεια

Así pues, ahora preguntamos de modo totalmente unilateral por la esencia de la *no-verdad*. Pero una nueva reflexión sobre este propósito tiene que hacernos desconfiar. Es evidente que nuestro hacer no tiene ninguna salida. Aun concediendo que, en la pregunta por la esencia de la verdad, no sea un rodeo preguntar inicialmente por la esencia de la no-verdad, sin embargo, pese a todo, la esencia de la no-verdad sólo podemos captarla si previamente hemos asegurado suficientemente la esencia de la *verdad*. Pues, después de todo, la verdad es lo que en la no-verdad meramente se *niega*. Es una antigua doctrina de la lógica que la negación *presupone* algo neg*able*, es decir, algo ya afirmado, afirmable, y por tanto afirmación. Por eso, tanto si es rodeo como si no, infringe la ley más simple de la lógica el pretender *empezar* con la negación.

Ciertamente, a estos reparos les podríamos objetar que, pese a todo, en las consideraciones precedentes se ha tratado con suficiente amplitud de la verdad, de modo que ya hay algo previamente dado que sea negable y que, en tanto que esto negado, represente entonces la no-verdad. Eso es cierto. ¿Pero seguimos estando entonces aún en el asunto? Cuando argumentamos así, ¿no volvemos a quedar adheridos a las meras palabras de «verdad» y «no-verdad», como si no hubiéramos llegado a saber que verdad significa no-ocultamiento? Luego entonces, conforme al asunto, la verdad es ella misma ya una negación. En el no-ocultamiento se dice «no» al ocultamiento. Entonces todo es al revés: la verdad es negación (negativa), la no-verdad es afirmación (positiva).

¿Pero no se ha considerado desde siempre la *no-verdad* como lo negativo, no sólo en el sentido de lo negado, sino de lo *que hay que*

negar, de lo nulo y lo que no es digno de nada, lo que debe *evitarse* en interés de la verdad, lo que exige superación, aquello contra lo que hay que arremeter? ¡Ciertamente! Pero ¿de dónde debe tomar la no-verdad su premiosidad y su obstinación si es algo meramente negativo, si justamente ella no tiene su *poder* propio, y por tanto positivo? ¿Reside al cabo en la no-verdad, pese a todo, *más* que el mero no estar presente la verdad? ¿Tal vez sea justamente este «más» lo más esencial de ella? ¿No tenemos entonces que tratar de poner de relieve esto *positivo* de la no-verdad, y por tanto *no* concebirla como mera negación de la verdad? De este modo, la desconfianza que pretendía apartarnos del camino corto y empinado que hemos indicado, tiene que desaparecer por dos motivos:

1. Hemos pasado por alto que la verdad, ya *qua* no-ocultamiento, es pese a todo una *negación* y no debe oponerse como lo positivo a la no-verdad como lo negativo.
2. Aun cuando la no-verdad *qua* falsedad sea algo negativo, su esencia no puede consistir en la *mera* negación, sino que tiene que hacer valer un poder propio.

Así pues, nos mantenemos en el camino emprendido y *preguntamos* por la no-verdad. No confiamos en haber *determinado* la verdad, y no sostenemos la opinión de que la esencia de la verdad puede hacerse surgir por arte de magia mediante una mera negación (es decir, sin preguntar por ella).

Habiendo eliminado los reparos metódicos mencionados, no hemos avanzado en la comprensión específica de la esencia de la verdad y la no-verdad. Y sin embargo, en ello ha resultado una importante indicación: la verdad y la no-verdad, el no-ocultamiento y el ocultamiento, no son simplemente oposiciones, negaciones recíprocas en el sentido de que, recurriendo a añadir el «no», hayamos concebido ya lo respectivamente otro, sino que el «no» y lo negativo, evidentemente, *forman parte* de la esencia *de ambas*: de la verdad como *no*-ocultamiento, pero al mismo tiempo también, de otra forma, de la *no*-verdad *qua* falsedad en tanto que algo *nulo* (algo que está *contra* la verdad). Al cabo, es justamente este «no» lo que otorga tanto a la verdad como a la no-verdad, en un sentido

respectivamente distinto, el *poder* y la *im*potencia peculiares, pero también lo que hace tan difícil de captar la esencia de *ambas* y la esencia de su *conexión* que, ya al *preguntar*, la mayoría de las veces nos equivocamos en la dirección y en el planteamiento. Dicho brevemente: el no-ocultamiento *y* el ocultamiento, en sí mismos y no a sólo a causa de un diferenciar formal y extrínseco a ambos, están entrelazados con lo vano y lo nulo. En la pregunta por la esencia de la verdad tiene que desempeñar una función especial la pregunta por el «no» y la negación.

Pues bien, el camino de Platón para el esclarecimiento de la esencia de la no-verdad debe repetirse, y para ello basta simplemente con volver a *andarlo*. Antes de hacer este intento, damos una preparación correspondiente, como en la interpretación de la parábola de la caverna. Ahí, previamente preguntamos por la *palabra* para verdad, ἀλήθεια, y por su significado. De igual modo preguntamos ahora: ¿qué término lingüístico emplean Platón y los griegos para designar lo contrario de la verdad, la ἀλήθεια? La palabra griega para no-verdad en este sentido, que luego es elevada a término, dice: τὸ ψεῦδος. Nos ponemos de acuerdo acerca de ella, destacándola por contraste frente a la palabra para verdad:

En un sentido puramente lingüístico, en esta palabra contraria a ἀλήθεια observamos dos cosas:

1. que esta palabra tiene una *raíz* totalmente distinta;
2. que esta palabra tiene un carácter *formal* distinto, que no tiene un *alpha privativum* (el prefijo «no-» en «no-verdad»),[71] es decir, que no tiene un carácter *negativo*.

En nuestro caso, ambas cosas suceden a la inversa:

1. «verdad» y «no-verdad» tienen la misma raíz (pero «verdadero» y «falso» tienen raíces distintas);
2. la no-verdad es la negación de la verdad ya en la formación lingüística.

Así pues, recordando lo dicho anteriormente, concluiremos que el significado de ψεῦδος ha surgido de una experiencia fundamental totalmente distinta que el de la ἀλήθεια. En cualquier

caso, no de la experiencia del ocultamiento, del ocultar (velar) y desvelar, pues, en caso contrario, algo de ello tendría que expresarse en la palabra (λαθ-). Como formación lingüística, ψεῦδος tiene otra raíz, que está alejada todo lo posible de λήθη (λάθω), y no tiene carácter negativo, como no-verdad. Si ψεῦδος (y de modo correspondiente el adjetivo ψευδής, ψευδές) lo traducimos simplemente como no-verdad, falsedad, incorrección, entonces se nos escapa el auténtico significado de la palabra griega.

Así pues —seguiremos concluyendo—, al cabo aquí no puede decretarse en absoluto si también para la esencia de la no-verdad podemos plantear como determinante la experiencia fundamental del *ocultamiento*, es más, si, quizá a la inversa, el significado de ἀλήθεια acaso no estará determinado por el significado de ψεῦδος y no tanto por el significado que corresponde a la experiencia fundamental de la ἀλήθεια, sobre todo si pensamos que la verdad surge justamente en la lucha *contra* la no-verdad (ψεῦδος). Quizá, después de todo, la *palabra* ἀλήθεια sea sólo una formación casual, y su significado tenga que entenderse a partir del de ψεῦδος. Que quizá sea y pueda ser así, de eso tenemos pruebas en el idioma griego en el propio Platón: que lo verdadero se designa precisamente como lo no-no-verdadero, ἀ–ψευδές.

La verdad como aquello contra lo que arremete la no-verdad, está concebida entonces como no-ψεῦδος («ἄ-ψευδος»); cfr. ἀψευδέω, «decir la verdad», ἀψευδής «verdadero», y como auténtico concepto contrario a ψεῦδος, lo ἀ-τρεκές[72] (= no-girado, no-invertido, no-desplazado), en Píndaro. Cfr. Demócrito, fragmento 9:[73] ἡηεῖς δὲ τῶι μὲν ἐόντι οὐδὲν ἀτρεκὲς συνίεμεν μεταπῖπτον δὲ κατά τε σώματος διαθήκην καὶ τῶν ἐπεισιόντων καὶ τῶν ἀντιστηριζόντων[74](cfr. los fragmentos restantes; además, Herodoto: ἀτρέκεια). Así pues, aquí aparece la curiosa circunstancia de que el ψεῦδος y su significado guía el significado y, por tanto, la concepción esencial de la verdad.

Pero en primer lugar: ¿qué *significan* ψεῦδος, la formación adjetiva ψευδής, –ές, y las derivaciones correspondientes ψεύδειν, ψεύδεσθαι? Es una circunstancia propicia que en nuestro idioma empleemos un préstamo lingüístico con el que podemos aclararnos el significado de ψεῦδος: «pseudónimo», de ψευδές («falso», «no verdadero») y ὄνομα («nombre»): un nombre no verdadero, una

designación falsa. ¿Pero es eso lo que entendemos realmente por «pseudónimo»? Evidentemente no. Una designación falsa sería, por ejemplo, si a la pregunta: «¿cómo se llama esa cosa que hay ahí?» (tiza), yo respondiera: «esponja». Eso sería una designación incorrecta. Por el contrario, cuando Kierkegaard, por ejemplo, edita uno de *sus* escritos con el nombre de autor «Johannes Climacus», entonces esta designación no es simplemente un nombre falso (en el sentido de que no corresponda al autor real); más bien, Kierkegaard edita el escrito que *él* ha redactado, como solemos decir, «bajo» otro nombre. Bajo, es decir, *en la protección* de este nombre. Lo decisivo del pseudónimo (del nombre de cobertura) no es que el nombre no sea pertinente, que sea incorrecto, sino que *encubre* al autor real, lo oculta y tapa. Es decir, pseudónimo no significa nombre falso (por incorrecto), sino nombre que encubre. (Por lo demás, el nombre mismo resulta incluso muy «correcto», pero en lo oculto). En el título del libro se le vuelve al lector un nombre bajo el cual se está escondiendo otro escritor, por lo demás famoso. En este *volver* el nombre *al* lector reside el intento de una inversión de la situación de modo que ésta no aflore, pero que produzca la impresión de que está aflorando; pues el libro, al fin y al cabo, como es usual, tiene un título y un autor. En esta inversión, la situación está girada de tal modo que, aunque se ofrece, sin embargo en este ofrecerse se está escondiendo. *Girar* de este modo una cosa, una conducta, un decir y un mostrar, es el significado fundamental de ψεῦδος; dicho brevemente: *darle la vuelta*. Vemos fácilmente que ahí desempeñan una función el esconder y el encubrir, y que forman parte esencial del contenido del significado. Sólo que no se trata de un encubrir en el sentido de que algo simplemente se pone aparte y se hace inaccesible, sino que se suma una función peculiar: un encubrir justamente *mediante* un mostrar y un hacer ver, merced a lo cual la situación se nos muestra por un lado, nos vuelve a nosotros *un* lado, pero precisamente la mirada es *desviada* y el objeto se manifiesta como si de algún modo se le hubiera *dado la vuelta*, de modo que este haberle dado la vuelta permanece escondido en cuanto tal, puesto que, al fin y al cabo, el objeto se está volviendo *a* nosotros (un libro con un título y el nombre de un autor).

Establecemos que τὸ ψεῦδος es darle la vuelta a algo, o también lo invertido, y por consiguiente lo engañoso. Se hace claro que de lo

ψεῦδος forma parte de alguna manera un encubrir, pero ya nos damos cuenta de que encubrir y encubrir no son sin más lo mismo. Aquí hemos topado ya con variaciones del encubrimiento que guardan relación entre sí y que se refieren a fenómenos totalmente centrales. Mencionemos aquí sólo *un* significado de ψεῦδος (en consideración a algo posterior que encontraremos en el *Teeteto*: el μὴ ὄν). Darle la vuelta a algo (τὸ ψεῦδος) significa girar la cosa de tal modo que nos muestre *un* lado, desplazando y ocultando *otra cosa* que permanece escondida. Ahora bien, el girar hacia nosotros y el dar la vuelta puede producirse incluso de tal modo que el lado vuelto a nosotros no encubra otra cosa que quede escondida detrás, sino que lo que se esconde es, justamente, que detrás no hay *nada*, es decir, girar produciendo la impresión de que detrás *hay* algo; que tiene el aspecto de algo, pero que no es tal como se muestra. Ψεῦδος es por tanto lo que finge algo tras de lo cual no hay nada, y de este modo, lo en sí mismo banal y nulo. A partir de ahí entendemos el verbo ψεύδειν: hacer fracasar, hacer que algo resulte banal, que resulte nulo, convertirlo en un
no-ente
, en algo engañoso, en algo tras de lo cual no hay nada y sin que ello mismo sea así; por así decirlo, pasar de rosca. Y al mismo tiempo, el significado medial: ψεύδεσθαι, comportarse invirtiendo, sobre todo al hablar, decir y enunciar; hablar de modo que, con lo dicho, lo mentado queda oculto y encubierto. Ya en Platón, y luego de modo terminológicamente fijado en Aristóteles, la palabra que en el lenguaje filosófico se opone en realidad al concepto de verdad, hace las veces de concepto contrario a ἀληθεύειν (llevar ante sí y tener ante sí manifiestamente algo desocultado). De modo característico, Aristóteles asigna *ambos* momentos del ocultar y del dejar-estar-desoculto al λόγος, entendido *como determinar enunciando*. Este uso lingüístico lo introdujo por vez primera Aristóteles.

Ya hemos visto que el significado original es diferente en ambas palabras, y que habrá de ser una cuestión decisiva para la comprensión del problema de la verdad si el significado fundamental de ἀληθεύειν es lo bastante fuerte y vivo como para transformar lo ψεύδεσθαι en *su* sentido (la posibilidad de ello existe), o si, a la inversa, el significado fundamental de ψεύδεσθαι y

de ψεῦδος gana la supremacía sobre el ἀληθεύειν (cfr. ἀψευδεῖν, «decir la verdad»), determinando por tanto el significado de la esencia de la verdad.

Se evidenciará que lo ψεύδεσθαι se hace poderoso,[75] por esto:

1. porque es visto desde el λόγος (¿por qué eso?),
2. porque, a causa de ello, se convierte él mismo en «incorrección»,
3. porque desde ahí, a la inversa, el ἀληθές pasa a ser ἀψευδές, no-incorrección, es decir, rectitud.
4. Esta supremacía sobre la ἀλήθεια es facilitada

    a. porque, de todos modos, la ἀλήθεια no se capta de modo suficientemente original,
    b. porque, en consecuencia, la ἀλήθεια es equiparada con la παρουσία, lo contrario de λήθη,[76]
    c. porque se llega al predominio del λόγος, que con ello es nivelado al del ver, mostrarse, aparecer (δοκεῖν, δόξα).

En primer lugar, establecemos esto: para que ψεῦδος aflore como concepto contrario a ἀλήθεια (darle la vuelta a algo, la inversión), ἀληθεύειν en tanto que desencubrir toma la orientación para su significado del ψεύδεσθαι, volviéndose sinónimo de ἀ-ψευδεῖν y transformándose en el concepto contrario a dar la vuelta o invertir (no dar la vuelta o no invertir). A causa de esta peculiar yuxtaposición, ἀλεηθεύειν pierde su significado fundamental y queda desarraigado de la experiencia fundamental desde la que se entendió el no-ocultamiento. De este modo, la ἀλήθεια se desplaza a una contraposición con un encubrir *tal* que es un tapar y un simular, no simplemente con el estar encubierto y el encubrimiento en general, sino con la inversión, el dar la vuelta, que quizá tenga *en* sí el momento del encubrimiento, pero sin que éste último aflore. Este tapar (dar la vuelta), inicialmente está en una *posición de defensa* frente al destapar (desocultar). De este modo, «destapar» obtiene el significado de no desfigurar, no simular, no esconder,

acertar, que es otra cosa que hasta ahora: simplemente arrancar primero lo oculto del ocultamiento. Pero el significado defensivo de «esconder» puede trocarse ya en un *ataque*. No «esconderse de…», sino activamente: simular algo tras de lo cual no se esconde nada, y en tal simular in-ducir a algo, *llevar* a confusión.

Así tenemos la situación ante nosotros: lo que está en la oposición verdad/no-verdad, lingüísticamente es del todo independiente uno de otro: ἀλήθεια – ψεῦδος. El hecho, en apariencia indiferente, de que la palabra para no-verdad tenga otra raíz que la palabra para verdad, pasa a tener el máximo alcance para la historia del concepto de verdad. Preguntamos involuntariamente si los griegos no tenían también el concepto contrario a ἀλήθεια. Si en griego el *concepto* contrario a ἀ-λήθεια estuviera formado *lingüísticamente* de modo correspondiente a como en nuestro idioma (simplemente: el ocultamiento), entonces la palabra opuesta tendría que estar formada a partir de la misma raíz, y de modo que simplemente se omitiera el no-, el *alpha privativum*: «λήθεια». ¿Existe algo así en griego? ¡En efecto! Ellos conocían λήθη, λάθω, λήθομαι; λανθάνω, λανθάνομαι. Los significados de todos estos grupos de palabras giran en torno al significado fundamental del estar encubierto y *permanecer* encubierto (está connotado en ellas), pero en el sentido de una variación y un debilitamiento peculiares y decisivos que nosotros tenemos que tener claramente a la vista y tener en cuenta para captar ahora también plenamente el significado real de ἀλήθεια: λήθη se entiende casi siempre como *olvido, estar olvidado*.

De la aclaración múltiple de la ἀλήθεια hemos llegado a conocer ya una cosa, que hay que enfatizar una y otra vez frente a las concepciones posteriores de verdad, sobre todo la actual: en primera instancia, αλήθεια no es un carácter de la conducta cognoscitiva, del decir y del juzgar, sino de las cosas, de lo ente. Pues bien, exactamente lo mismo vale también para λήθη: no el olvidar como un estado subjetivo y como algún tipo de vivencia, sino el estar encubierto lo ente. Determinante para la captación correcta de λήθη es la comprensión del significado fundamental de ἀλήθεια: el no-ocultamiento caracteriza a lo ente mismo. Así también λήθη: el suceso objetivo del escurrirse y sustraerse lo ente. Sólo porque lo ente se sustrae sucede que un cognoscente ya no

puede orientarse a lo ente. La ἄγνοια es la consecuencia de la λήθη, y no al revés.

Para aclarar el significado de esta palabra (en función de la cual hablamos todavía de «*Lethe*» como la corriente del olvido), escojo un conocido pasaje de la obra histórica de Tucídides (II, 49 finis). Con el capítulo 47, Tucídides comienza la exposición del segundo año de la guerra del Peloponeso, en el que se produjo la segunda invasión de los lacedemonios en Ática y en Atenas irrumpió por vez primera la peste. El capítulo 49 da una descripción extensa del curso y las consecuencias de esta enfermedad, y hacia el final se dice: «Tras haber superado la enfermedad, algunos perdieron los miembros: unos perdieron los ojos», τοὺς δὲ καὶ λήθη ἐλάμβανε παραυτίκα ἀναστάντας τῶν πάντων ὁμοίως καὶ ἄγνόησαν σφᾶς τε αὐτοὺς καὶ τοὺς ἐπιτηδείους. «A los otros, inmediatamente después de haberse levantado, les sobrevino que todo ente les quedara oculto de igual modo, y así sucedió que ya no sabían nada ni de sí mismos ni de sus familiares.» λήθη τῶν πάντων ὁμοίως: «les sobrevino que todo ente les quedara oculto de igual modo».

Λήθη, en un sentido auténticamente griego, no es una vivencia (gracias a Dios los griegos no conocieron eso), sino un suceso del destino que irrumpe sobre los hombres, pero un suceso que se produce con todo ente: cae en el ocultamiento, se sustrae; lo ente, simplemente, se marchó.

Ahora bien, sabemos, o diciéndolo con más prudencia, deberíamos considerar más detenidamente que hasta ahora, que para los griegos el ser de lo ente significa *comparecencia*. Lo máximo, y por tanto lo más peligroso que puede sucederle a lo ente, es esto, que se vuelva ausente, que se haya marchado: el afloramiento de la *ausencia*, el estar lejos, el haberse marchado lo ente. Aparece una λήθη de lo ente, ocultamiento, no en el sentido del esconder que conserva, sino simplemente haberse marchado. Sucede un apartarse, un volverse ausente lo ente para el hombre. El hombre, por así decirlo, es introducido a la fuerza en esta historia. Este haberse marchado lo ente es sólo el fundamento, la condición de posibilidad de que ahora, estos hombres, no sepan nada ni siquiera de sí como entes, ni tampoco de los familiares más próximos. Esta ἄγνοια, este «no saber ya nada», es decir, «no poder orientarse ya a eso», es sólo la consecuencia de la λήθη,

exactamente igual a como la ὀρθότης (el regirse según lo ente) presupone la ἀλήθεια de lo ente (el no-ocultamiento). Es característico del uso lingüístico griego y del nuestro que el griego enuncie la λήθη, el estar oculto en el sentido del haberse marchado, del *ente* respecto del cual el hombre debe poder comportarse. El griego dice: lo ente se ha marchado, de modo que el hombre ya no sabe nada. Nosotros lo decimos a la inversa: el hombre que no sabe nada de nada está «ido», «trans-tornado». Así pues, es totalmente erróneo traducir λήθη como olvidar, y tomar el olvido como si fuera algo natural, como un acontecimiento subjetivo, anímico. (Ahora dejo todavía abierta la pregunta de si el olvido puede concebirse si se lo toma como una vivencia anímica o como un proceso de conciencia). Para nosotros es importante: λήθη significa un suceso objetivo que afecta al hombre en su existir, que le sobreviene, le arrebata, es decir, que interviene en la manifestabilidad de lo ente. Este haberse marchado lo ente, que sucede objetivamente, es el *fundamento* para la consecuencia de que el hombre no sepa ya nada de nada, de que esté «totalmente ido». ἐλάμβανε es a menudo en griego: λαμβάνει φόβος, ἄλγος, ὕπνος, le sobreviene terror, le sobreviene sueño, y similares, todo ello «poderes» objetivos (si es que aquí podemos emplear esta expresión confusa).

Sólo por el rodeo de una determinada derivación, λήθη (y λανθάνομαι) obtiene en griego también el significado de olvidar y de olvido, aunque el significado objetivo siempre sigue estando ahí. Para esta derivación es decisivo justamente el origen a partir del significado fundamental de permanecer oculto. λανθάνω significa: yo estoy o permanezco oculto, para mí mismo o para otros. Este significado fundamental de la palabra tiene como consecuencia un uso lingüístico característico del griego, a saber, el enlace con un participio, tal como lo conocemos en Homero (Odisea VIII, V. 93, un verso que todavía hemos oído en la escuela): ἔνθ' ἄλλους μὲν πάντας ἐλάνθανε δάκρυα λείβων. «Entonces permaneció oculto para todos los demás como alguien que derrama lágrimas». *Nosotros* lo decimos al revés: derramó lágrimas sin que ninguno de los otros lo advirtiera. Para el griego, lo que queda en primer plano es el permanecer oculto (está expresado en el *verbum finitum*), siempre como una circunstancia entitativa, como carácter del ente (también

de un hombre singular). Nosotros, por el contrario, giramos la situación a lo subjetivo y la expresamos así: los otros no notaron que estaba llorando.

De este modo, la sabiduría del lenguaje nos da una noticia importante de que el permanecer oculto y el estar desocultos las cosas y los hombres para sí mismos y para los otros, los griegos lo experimentaron como un suceso de lo ente mismo, y que también formaba parte de las experiencias fundamentales que gobernaban el existir del hombre antiguo. λανθάνω ἥκων: permanezco oculto como alguien que viene, en castellano: vengo sin que se note. Y así el significado medial: λανθάνομαι, dejo que algo *me* quede oculto, es decir, dejo que se escurra, que se marche, dejo que se me escape y se me caiga, dejo que el olvido (el haberse marchado) le sobrevenga a algo, hasta: *yo* no me ocupo de ello, *yo* lo dejo estar, *yo* olvido. Sólo por vía de esta modificación viene λανθάνομαι al significado de olvidar y λήθη al estar olvidado, con lo que se mienta la circunstancia subjetiva (pero precisamente en el significado de haberse marchado).

Hemos dicho que λήθη tiene el significado fundamental de estar oculto, pero con una modificación notable. Ahora vemos el carácter de esta modificación: es un desgaste. De la esencia del ocultamiento no llega a hacerse valer el velamiento ni menos aún el misterioso estar resguardado y conservado, sino sólo el eliminar, el mero poner aparte, retirar, apartar de la vista. Ocultamiento, λήθη, se ha desgastado a un simple no estar presente, haberse marchado, ausencia. Así vemos no sólo el carácter de la modificación de λήθη, sino al mismo tiempo el alcance. Pues justamente este desgaste se hace valer también en el concepto contrario, la ἀλήθεια. Como fenómeno contrario al haberse marchado, ἀλήθεια queda simplemente con el significado de no haberse marchado, es decir, estar presente. Lo verdadero es lo que no se ha marchado, es decir, lo que está *compareciendo*. Pero, para los griegos, lo que comparece es lo ente. De este modo, lo ente en tanto que lo real es al mismo tiempo lo verdadero en tanto que no se ha marchado. Así entendemos por qué para los griegos ἀλήθεια puede ser comparecencia y sinónimo de *ser* (suponiendo que tengamos siempre en cuenta que, para los griegos, ser significa comparecencia). Que la realidad y la verdad se equiparen, no es en

absoluto evidente, sino que resulta del significado totalmente específico de ser y de verdad en griego. Pues en el momento del no haberse marchado en tanto que no estar oculto, y del no haberse marchado en tanto que estar compareciendo, se encuentran los significados griegos de verdad y de ser. No haberse marchado, es decir, no oculto, luego verda-dero. No haberse marchado, es decir, estar compareciendo, luego siendo. Por eso el griego puede decir ὄντως ὄν y ἀληθῶς ὄν con el mismo significado. (*Nosotros* decimos *también*: «siendo real y verdaderamente», pero sin pensarlo en absoluto).

La correspondencia entre ser y verdad e incluso la equiparación de ambos no es por sí misma en absoluto obvia. Pero se vuelve necesaria en función del concepto antiguo de ser y del concepto antiguo de verdad. Ahora bien, es esencial que ambos se «fomenten» mutuamente en el desgaste creciente; pero eso significa: en el desarraigamiento creciente de su experiencia fundamental. El significado de ser en el sentido de comparecencia es el motivo de que ἀλήθεια (no-ocultamiento) se desgaste convirtiéndose en mero estar presente (no haberse marchado), y de modo correspondiente, el ocultamiento en mero haberse marchado. Pero eso significa que la comprensión antigua de ser impide así que la experiencia fundamental ya iniciada del *ocultamiento* de lo ente, *en* su origen, sea capaz de desplegarse hasta su profundidad propia. La comprensión griega del ser (ser = comparecencia) provoca que la ἀλήθεια pierda de inmediato el poder de su significado fundamental. Se lleva a cabo el debilitamiento a un mero no haberse marchado, estar compareciendo, estar presente. Pero este debilitamiento y este significado de la experiencia fundamental de «ocultamiento/no-ocultamiento» le facilitó al mismo tiempo al significado de ψεῦδος, que procede de otra parte, recaer sobre la ἀλήθεια, de modo que el significado ahí implicado de ocultamiento volvió a quedar desplazado. ἀλήθεια, verdad, se entiende desde el ψεύδεσθαι como no invertir, como orientarse correctamente, como rectitud, corrección. Por otro lado, justamente desde el significado debilitado de ἀλήθεια se produjo un contragolpe sobre la versión del concepto de *ser*. La verdad se entiende como ser correcto, en el sentido del estar dicho correctamente (corrección o incluso validez), por lo que también el ser se entiende como ser enunciado (ὄν = ὄν

λεγόμενον): lo que está dicho correctamente, *es*, y *sólo* es lo así dicho. Es decir, el ser se orienta al enunciado. Un documento palmario de ello es que, desde Aristóteles, los caracteres para el ser se denominen «categorías»: determinaciones que pertenecen al enunciar. A partir de ahí, el concepto de ser pierde también aún su contenido semántico originalmente propio y más interno, a saber: comparecencia. Este momento *temporal* resulta totalmente desplazado.

Todo lo que aquí me he limitado a esbozar brevemente, tuvo como consecuencia que las dos experiencias fundamentales iniciales de εἶναι y ἀλήθεια, un determinado tipo de tiempo por una parte, y por otra parte ocultamiento/no-ocultamiento, que estas experiencias fundamentales tan sumamente agitadoras de la existencia antigua se agostaran, se desintegraran y dejaran tras de sí una obviedad desgastada y cotidiana. La filosofía posterior, desarraigada como es, hizo de ella un principio supremo, según el cual el concepto de ser es el más claro, el más simple, el menos menesteroso de ser cuestionado, y también el más inaccesible. Ciertamente, desde hace poco todo el mundo parlotea sobre el problema del ser, y se hace como si la pregunta por el ser fuera algo obvio que está en la calle. Esta actividad podemos dejarla abandonada a su propia esterilidad y ceguera.

§ 19. Resúmenes: no-ocultamiento y ser; la pregunta por la esencia de la no-verdad

La pregunta por la esencia de la verdad se determinó inicialmente como pregunta por la esencia del no-ocultamiento. Qué forma parte de esta pregunta, se puso de relieve mediante una interpretación de la parábola de la caverna. Un carácter fundamental del no-ocultamiento consiste en que es algo que sucede con lo ente mismo. Pero este suceso, sin embargo, forma parte de un modo determinado de la historia de la existencia del hombre en tanto que existente. El no-ocultamiento no existe en sí mismo en alguna parte, y ni siquiera como propiedad de las cosas. El ser sucede como historia del hombre, como historia de un pueblo. A este suceso del no-ocultamiento de lo ente, lo hemos llamado el desen-cubrimiento.

Desencubrir es, en sí mismo, confrontación con y lucha contra el ocultar. El ocultamiento se da conjuntamente, siempre y de modo necesario, en el suceder el no-ocultamiento: se hace valer ineludiblemente en el no-ocultamiento, y ayuda a que éste llegue a ser por vez primera tal no-ocultamiento. Por eso, preguntar realmente por la esencia del no-ocultamiento significa tomarse en serio la pregunta por la esencia del ocultamiento. Pero éste es, en la relación con la verdad, el no-desocultamiento, la no-verdad, es decir, no-verdad en sentido abarcante. La pregunta por la esencia de la verdad se transforma por tanto en la pregunta por la no-verdad.

Ahora bien, la no-verdad concebida abarcantemente, se evidencia como totalmente equívoca. Lo no-desoculto, lo no-verdadero, es por un lado lo oculto en el sentido de lo no-desencubierto, y por otro lado lo encubierto como lo *ya*-no-desencubierto. Ambos, tanto lo todavía-no-desencubierto como lo ya-no-desencubierto, son a su vez ambiguos. O bien lo todavía-

nunca-desencubierto, todavía-nunca-hecho-manifiesto, aunque desencubrible, y por otro lado lo encubierto como lo ya-no-desencubierto, pero previamente manifiesto, y esto puede ser lo que de nuevo ha vuelto a caer por completo en el ocultamiento; o bien algo oculto que, sin embargo, está desencubierto y se muestra pese a todo de cierta manera: lo desfigurado, lo simulado. Que esto valga sólo como indicación esquemático-formal de diversos modos de la no-verdad.

Pues bien, de modo característico, de estas diversas variaciones de la no-verdad, sólo la aducida en último lugar ha llegado a ser conocida: la no-verdad en el sentido de lo desfigurado, lo simulado, tal como también nosotros empleamos inicialmente esta palabra. Que este modo de la no-verdad en el sentido de la falsedad fuera el único que llegó a verse y que en algunos momentos llegara a hacerse un problema, y al mismo tiempo *cómo* llegó a serlo, ninguna de estas dos cosas es indiferente, sino que ambas cosas son el fundamento de una necesidad sumamente interna, con la que carga desde entonces el existir del hombre. Desde ahí se determina esencialmente la marcha y la dirección de la historia del espíritu occidental y de sus pueblos.[77]

Fue Platón quien elaboró por vez primera la pregunta por la no-verdad en el significado totalmente determinado de la falsedad, y quien la decidió determinantemente para todos los tiempos venideros, concretamente en su diálogo *Teeteto*.

La explicación de las palabras ψεῦδος y λήθη nos ha vuelto a llevar, en cierta manera desde el lado opuesto, a un conexión con la que ya topamos desde la primera clase: la conexión entre no-ocultamiento (verdad) y ente (ser). Podemos intuir que la pregunta por la esencia de la no-verdad está íntimamente entrelazada con la pregunta por el ser, y concretamente por el
no-ser
.

Volvamos a resumir en cinco puntos cómo tenemos ahora la pregunta por la esencia de la verdad:

1. La pregunta por la esencia de la verdad en el sentido de no-ocultamiento de lo ente es una pregunta por la historia esencial del hombre como un existente.

2. El existir del hombre se basa en que, comprendiendo el ser y siendo él mismo un ente, está en medio de lo ente.
3. La pregunta por la esencia de la verdad como pregunta por la historia esencial del hombre es en sí una pregunta por el ser en cuanto tal, que, siendo comprendido, posibilita el existir.
4. La pregunta por la esencia de la verdad como no-ocultamiento es en sí la pregunta por el ocultamiento, es decir, por la no-verdad en el sentido más amplio.
5. Esta pregunta modificada por la esencia de la no-verdad pone también a la pregunta por la historia esencial del hombre en una dirección más original.

Ahora tratamos de poner en marcha la pregunta que acabamos de obtener por la esencia de la verdad en la forma de la pregunta por la esencia de la no-verdad.

Segunda parte

UNA INTERPRETACIÓN DEL *TEETETO* DE PLATÓN CON VISTAS A LA PREGUNTA POR LA ESENCIA DE LA NO-VERDAD

Capítulo primero

REFLEXIONES PRELIMINARES

Todo el esfuerzo siguiente lo ponemos bajo un principio que Platón pronuncia ocasionalmente en el curso del diálogo (187 e 2): κρεῖττον γάρ που σμικρὸν εὖ ἤ πολὺ μὴ ἱκανῶς περᾶναι. «Vale más hacer un poco de manera correcta que muchas cosas de modo insuficiente».

§ 20. La pregunta —entendida en sentido griego— por la esencia de la ἐπιστήμη: acometida del hombre contra la obviedad de su autocomprensión

Para la interpretación que es necesaria *para nosotros*, seguimos un procedimiento que nos introduce en mitad de nuestra *pregunta*. Así pues, no recorremos esquemáticamente todo el diálogo[78] desde el comienzo hasta el final; abandonamos de inmediato la actitud del mero lector. Con una cierta premiosidad, como *oyentes que también preguntan*, sin conocer comienzo ni fin, nos entrometemos en medio de la conversación que ya se encuentra en marcha, concretamente en un pasaje suyo desde el cual percibimos enseguida algo de la marcha del conjunto.[79]

En el diálogo encontramos a Sócrates, al matemático Teodoro y al joven Teeteto, en el momento en el que Sócrates le dice a Teeteto (184 b 4 ss.):[80]

Ἔτι τοίνυν, ὦ Θεαίτητε, τοσόνδε περὶ τῶν εἰρημένων ἐπίσκεψαι. αἴσ-θησιν γὰρ δὴ ἐπιστήμην ἀπεκρίνω· ἦ γάρ;

—Ναί.

«Así pues, mi Teeteto, en relación con lo hablado, ten esto a la vista: has respondido que la *percepción* es saber [constituye la esencia del saber], ¿no es cierto?

—Sí».

Escuchamos cómo Sócrates se refiere a lo hablado hasta entonces. En esta discusión anterior, Teeteto ha dado una respuesta con este contenido: la esencia del saber consiste en la *percepción*. De ahí deducimos que la pregunta conductora de la conversación dice: τί

ἔστιν ἐπιστήμη; «¿qué *es* el “saber”?». Con vistas a responder esta pregunta, Sócrates ya la ha puesto claramente de relieve al comienzo de la conversación (146 c 3) y ha exhortado a Teeteto:

ἀλλ’ εὖ καὶ γενναίως εἰπέ· τί σοι δοκεῖ εἶναι ἐπιστήμη;

«Pero dilo con toda franqueza: ¿qué te parece que *es* el “saber”?».

En la continuación de la conversación (151 e) se llega a la respuesta de Teeteto: la esencia del saber es αἴσθησις, «percepción», como queremos traducirlo provisionalmente. Luego se tratará sobre lo atinado o desatinado de esta respuesta de Teeteto. En el momento en que, en calidad de oyentes, topamos con los participantes de la conversación, la decisión de la pregunta de si la esencia del saber consiste en la percepción o no, toma un nuevo giro, a saber: positivo.

En calidad de oyentes —de verdaderos oyentes, es decir, oyentes que por su parte también preguntan—, nos dejamos introducir en la pregunta: ¿qué es el saber? Una pregunta curiosa, y en el fondo extravagante. Qué sea «*el* saber», eso podrá interesar a los eruditos, e incluso éstos no dirigirán su interés prioritario a una pregunta así, ni se la tomarán especialmente en serio. Al contrario: se esforzarán por un saber *determinado* en *ámbitos* determinados de saber, para así abarcar de un vistazo estos ámbitos, captarlos a fondo, dominarlos. Pero qué sea el saber *en general*, eso es una pregunta totalmente *vacía*. Cierto, parece que responderán los «filósofos», sobre todo los de la filosofía de hoy: ¡pero justamente esta pregunta es la propiamente *filosófica*! ¿Pues en qué consiste esta ciencia de la *filosofía* a diferencia de otras? Las ciencias se han repartido entre sí los ámbitos particulares de lo que se puede llegar a saber, de todo lo que existe, para su trabajo investigador. Para la filosofía ya no queda ningún ámbito particular del saber. Pero una cosa le queda todavía: preguntar por el saber mismo, en cuanto tal, por la posibilidad del saber en general; y eso significa para ella: por la posibilidad de la *ciencia* en cuanto tal. El saber en cuanto tal, qué sea él, es el ámbito de la teoría de la ciencia, cuya tarea más general se busca en una *teoría del conocimiento*. La pregunta que Platón plantea en el *Teeteto*, la pregunta por qué sea el saber, es por consiguiente la pregunta fundamental de la teoría del conocimiento,

y por eso, sobre todo en la época moderna, se llega a la caracterización corriente del diálogo *Teeteto*: es el diálogo capital de la teoría del conocimiento. Se hacen alabanzas especiales a los griegos y a Platón por haber llegado tan lejos como para plantear preguntas gnoseológicas, es decir, que en los rasgos fundamentales estaban ya tan avanzados como desde entonces sólo llegó a estarlo el siglo XIX. Pero por muy usual e indubitada que sea esta concepción de la pregunta conductora del *Teeteto*, así de equivocada, sin base, superficial y afilosófica sigue siendo.

La pregunta: ¿qué es el saber?, se concibe como la pregunta: ¿qué es la *ciencia*?, en la medida en que el saber en sentido propio se lo ve depositado en el conocimiento científico. Eso es una interpretación fallida de la pregunta conductora, y por tanto de todo el diálogo. Que esto es así, lo veremos en el curso de la interpretación. Ciertamente, mostrar esto no es la *intención* de nuestra exposición.

Me alegra que se hayan expresado recelos de si todavía nos movemos en el cauce de nuestra pregunta conductora. ¡Pero, después de todo, estamos preguntando por la *esencia de la verdad*! De hecho, habría que recelar si nos hubiéramos salido de nuestro cauce. Por el contrario, no es relevante la posesión de conocimientos. Si ustedes conocen esto o aquello y si lo «saben» o no (dónde está Megara, cuándo nació Schleiermacher, quién fue Friedrich Schlegel y similares), todo eso no vale mucho. Sólo vale si se da lo esencial: que ustedes, en lugar de conocer esto y aquello, estén en situación y tengan la voluntad de hacer *preguntas*.

La pregunta que Platón plantea no sólo no es una pregunta gnoseológica; la pregunta de qué sea el saber, tampoco concierne meramente al saber como conocimiento teórico ni como una ocupación de los eruditos. La pregunta τί ἐστιν ἐπιστήμη pregunta: ¿qué es en su *esencia* eso que conocemos por el nombre de ἐπιστήμη?[81] En vista de esta pregunta, surge para nosotros la pregunta preliminar de qué significa ἐπιστήμη para los griegos, *antes de* esta pregunta platónica. Previamente tenemos que responder la pregunta preliminar. Sólo entonces podemos determinar, en *un* aspecto, qué es lo que se está preguntando en este diálogo (que ciertamente es importante en *otro* sentido).[82]

Τί ἐστιν ἐπιστήμη: cuando Platón pregunta así, ya *entiende* qué

significa ἐπιστήμη, en la medida en que ἐπιστήμη le *dice* algo a todo griego. Qué dice ἐπιστήμη con tanta obviedad, en el diálogo no se trata, sino que se presupone. Pero nosotros mismos tenemos que ponernos en claro qué significa ἐπιστήμη en el significado *habitual, antes de* todo tratamiento filosófico, es decir, como *punto de partida* de la conversación filosófica.

Ἐπίσταμαι significa: me planto ante algo, me aproximo a una cosa, me ocupo de ella, concretamente para hacerle justicia y estar a su altura. En eso, en el «plantarse ante una cosa» (para estar a la altura de ella), se implica al mismo tiempo: venir a *estar* por encima de la cosa, *estar por encima de* la cosa y de este modo entender mucho del asunto[83] (= σοφία). Por ejemplo, entender de la *producción* de algo, en artesanía, por ejemplo entender de la confección de zapatos. O entender del cuidado y *conservación* de algo: agricultura, ganadería. O entender de la realización y *ejecución* de algo: dirigir la guerra, el arte de la guerra. Todo eso significa de entrada ἐπιστήμη: *entender* de algo *dominándolo*, en el trato con una cosa y en ésta misma.

De este significado fundamental de ἐπιστήμη obtenemos dos cosas:

1. Este entender de algo dominándolo, se extiende a lo largo de todos los posibles comportamientos del hombre en todos los posibles ámbitos según todos sus modos de trato pertinentes y posibles.
2. Negativamente resulta: ἐπίστασθαι y ἐπιστήμη inicialmente *no* tienen el significado de estar instruido en algo en un sentido científico-teórico. Aunque el conocimiento que investiga científicamente *también* se llama ἐπιστήμη (por ejemplo, en *Teeteto* 146 c/d, la γεωμετρία), sin embargo, justamente en ello se pone de manifiesto que eso que llamamos «ciencias», vías y disposiciones y resultados de la investigación teórica, en todo caso vale sólo como *una* forma de entender de algo.

Por eso, la pregunta conductora del diálogo, τί ἐστιν ἐπιστήμη, se la malinterpreta del todo y se la despoja de su originalidad y su alcance si se le da el contenido: «¿cuál es la esencia del

conocimiento teórico científico?», e incluso: «¿cómo es posible en general la ciencia?». Eso es una pregunta de la vieja Escuela de Marburgo, pero no de Platón. Lo que se pregunta es más bien: ¿qué es este entender de algo que gobierna por completo y mantiene *todo* el ámbito y la *amplitud* del comportamiento humano y que al mismo tiempo tiene un sentido múltiple, ya sea confeccionar zapatos, dirigir la guerra, geometría, o cualquier otra cosa? ¿Qué *es* en realidad esto?

Si se quiere traducir ya el griego ἐπιστήμη por *Wissen*, «saber», entonces hay que tomar y mantener también la palabra alemana en su significado correspondiente y original. Nuestro idioma, de hecho, conoce un significado de *Wissen*, «saber», que corresponde exactamente al significado original de ἐπιστήμη. Decimos: alguien sabe comportarse (o no), sabe imponerse, sabe hacerse querer. Este «sabe, entiende de eso», es lo que tiene que mentarse si queremos tomar la palabra *Wissen*, «saber», en el sentido de la ἐπιστήμη griega. De *este* saber es de lo que se pregunta qué es, y no de la ciencia en cuanto tal. Sólo cuando nos hayamos puesto en claro que lo que está en cuestión es este saber que gobierna por completo todo comportamiento humano *antes de* toda ciencia y *junto a* ésta, podremos concebir por qué aquí es posible y necesaria una *pregunta*: justamente porque la ἐπιστήμη, en una amplia *pluralidad de formas*, gobierna por completo toda la *existencia* del hombre, y, sin embargo, todo este entender de algo, de alguna manera, parece *ser lo mismo*, lo cual se testimonia ya con que para cosas tan dispares como la confección de zapatos y la geometría se emplee y se sugiera la misma *palabra*. Sólo si entendemos la pregunta que así surge en todo el alcance de su planteamiento, podemos concebir por qué la respuesta emprende luego una dirección totalmente determinada, que tiene como consecuencia un *estrechamiento* del concepto de ἐπιστήμη, que luego, en Aristóteles, en parte es sinónimo de eso que nosotros llamamos ciencia.

Con ello, vemos ahora ya más claramente *qué* es lo que se pone en cuestión. Y pese a todo, este preguntar no es aún lo suficientemente aprehensible como para que nosotros podamos preguntarlo también por nuestra parte. Pues todavía falta la determinación clara del modo *como* se pregunta por la ἐπιστήμη. Pero eso parece ser palmario, y se expresa palmariamente en la

fórmula de la pregunta: τί ἐστιν, ¿qué es esto y eso?

Además, esta forma de preguntar no ofrece inicialmente ninguna dificultad para la comprensión, pues ¿qué es más sencillo, más transparente, más manejable y más corriente que esta pregunta por el qué, como queremos designarla brevemente? Por ejemplo, preguntamos: ¿qué es esta cosa aquí presente? Respondemos: un libro. Es decir, mencionamos el *nombre* de la cosa. Pero con la pregunta por el qué que acabamos de formular, en realidad no queríamos preguntar: ¿qué nombre tiene la cosa, cómo se llama?, sino: *¿qué* es? Y pese a todo, la designación del nombre, por ejemplo «libro», en un primer momento es una respuesta satisfactoria, porque el nombre «libro» es eso que se da en llamar un nombre genérico, es decir, que indica con su significado lo que tal cosa como lo presente es *en general*: un libro. Pero esto que lo presente es en general, podemos ponerlo enseguida bajo *la misma* pregunta: ¿qué *es* eso, el «libro»? Entonces estamos preguntando por lo que *constituye en general* a tal cosa como un libro, lo que se necesita para que algo sea un libro, es decir, lo que permanente y necesariamente forma parte de *toda* cosa que llamamos libro, aunque los libros singulares puedan cambiar tan arbitrariamente de contenido, tamaño, tipo de formato, de papel, de impresión, de encuadernación y de ornato, de color, etc. Bien: lo que primero era respuesta, es puesto en cuestión. ¿Pero dónde está escrito qué sea un «libro en general»? *¿Hacia dónde* preguntamos cuando preguntamos así? ¿Dónde hemos de leerlo? Pues bien, parece ser fácil: tomando libros singulares y comparándolos. ¿Libros singulares? ¿Pero de dónde sabemos, pues, que son *libros*, cuando justamente estamos *preguntando* qué es un libro? Así, con la pregunta en apariencia tan inofensiva y simple: «¿qué es eso?», enseguida caemos en una confusión desmesurada. Cuando ponemos algo bajo la pregunta por el qué, por un lado debemos conocer ya este qué para aducir ejemplos para la comparación, y sin embargo sólo después se pregunta.

Pero ésta no es la única dificultad. En el caso de la pregunta por el qué acerca de cosas presentes puede ser relativamente fácil disponerse varias cosas tales para comparar, o pensarlas como presentes. ¿Pero qué sucede con la pregunta: qué es el entender de algo (ἐπιστήμη)? Después de todo, eso no lo hay simplemente como

libros y piedras. Con la esencia múltiple del entender de algo, ¿cómo debemos decidir en general y previamente si en un caso concreto y real de entender de algo se da realmente algo así? Algo así, ¿está presente como una cosa? ¿O algo así sólo *lo hay* cuando el hombre se pone a sí mismo en condiciones de ello, es decir, cuando sabe previamente qué se necesita para ello y qué debe hacer? ¿No es justamente la *pregunta*: qué es lo que importa en realidad, constantemente y por encima de todo en el entender de algo, para que pueda ser un entender «real»? Pero si preguntamos *así*, entonces la pregunta por el qué ha ganado un sentido totalmente propio. Entonces no queremos hallar algunas peculiaridades de la ἐπιστήμη, propiedades de un entender de algo y un saber presentes de algún modo y en alguna parte, sino que queremos mentalizarnos para aquello que *importa* en el entender de algo. Preguntamos por lo que es *determinante* en ello y para ello. Nuestro preguntar trata de tomar una medida: inquiriendo, pregunta por la medida y la ley de la posibilidad de un entender de algo. El preguntar es la preparación y el posibilitamiento de una legislación. ¿Qué es en realidad saber?, significa: ¿qué es lo que importa en realidad en ello?, es decir, si el hombre debe saber, ¿cómo es *requerido* en ello y para ello?

Si consideramos cabalmente que lo que ahora está en cuestión es un comportamiento humano, y además no uno cualquiera, sino un comportamiento fundamental del hombre que gobierna por completo y posibilita su existencia entera, entonces la pregunta conductora del *Teeteto*: «¿qué es saber?», pasa a ser la pregunta por cómo quiere y debe tomarse a sí mismo el propio hombre en su comportamiento fundamental, el entender de las cosas: qué debe y tiene que suceder con él en este sentido si es que debe ser un sapiente. En esta pregunta: «¿qué es la ἐπιστήμη?», el hombre pregunta por sí mismo. Se pone a sí mismo en cuestión. Tal preguntar lleva al hombre mismo ante nuevas posibilidades. La pregunta aparentemente inofensiva por el qué se nos devela como una acometida del hombre contra sí mismo y contra su previo obstinarse en lo inicialmente corriente y contra su empecinamiento en lo que en primera instancia satisface; una acometida del hombre contra lo que inicialmente cree conocer, y al mismo tiempo una intervención determinante en lo que él mismo puede ser o en lo que

quiere o no quiere ser.[84]

§ 21. Contenido fundamental del concepto griego de conocimiento: fusión del entender de algo y el tener visualmente presente lo compareciente

No se trata de que una palabra que hasta ahora era quizá equívoca (ἐπιστήμη) se la haya traído a la univocidad y se haya obtenido su *definición*. El «concepto» que se busca para esta palabra, como para cualquier otra palabra filosófica, no es un concepto genérico para cosas presentes, sino una *intervención* acometiente en la posibilidad esencial del existir humano. Con esta pregunta que Platón pone en marcha se conquista y se asegura para el hombre una nueva actitud y su transparencia sustentante, que luego perdurará en los siglos: *cómo* el hombre se *toma* en el futuro a sí mismo *como* sapiente. Eso significa: qué será para él en el futuro lo que se puede saber y lo que no se puede saber. Eso ni es obvio ni le viene simplemente dado al hombre como la nariz y las orejas, ni le es inspirado en sueños, ni es lo mismo en todos los tiempos. La reflexión sobre *qué* está puesto en cuestión en esta pregunta y *cómo* se pregunta por ello, nos muestra enseguida que se está preguntando en un sentido original por el *hombre*. Pero en el cauce de esta pregunta por la esencia del hombre se mueve también, y se movía ya, la pregunta por la esencia de la *verdad*. Si el hecho de que nosotros preguntemos por nuestra parte la pregunta conductora del *Teeteto* debe llevarnos a la pregunta por la esencia de la no-verdad, entonces podemos suponer ya ahora que también con esta pregunta, y quizá tanto más con ella, somos llevados al mismo cauce de la historia esencial del hombre.

Que tomemos el *Teeteto* (la pregunta por el saber) como base para la pregunta por la verdad, parece justificado: la verdad es una «propiedad» del «saber» (así parece). Pero todavía no vemos cómo

siguiendo la pregunta «¿qué es ἐπιστήμη?» haya de llegarse a la pregunta por *la no-verdad*. Es más, ni siquiera vemos qué relación guarda esta pregunta por el saber con la pregunta por la *verdad*, sobre todo si pensamos que aunque la verdad, ἀλήθεια, la encontramos en relación con el *conocer*, sin embargo, en la parábola de la caverna, el conocer no se toma como ἐπιστήμη, como entender de algo, dominar un asunto, sino como *ver* (ὁρᾶν, ἰδεῖν). Conocer como «ver» y saber como «entender de algo» son inicialmente dos comportamientos *fundamentalmente diferentes*. Pero justamente estos dos, en el concepto griego de conocimiento en el sentido más amplio, se juntan en una *unidad*. La fusión peculiar de estos dos significados fundamentales de entender de algo y de ver algo constituye el contenido fundamental del concepto griego de conocimiento. Por eso tenemos que plantear una breve reflexión en la que anticipemos algo del contenido siguiente del diálogo. Esta reflexión es necesaria si es que queremos entender ya los siguientes pasos del diálogo en el sentido de nuestro problema. Junto con la aclaración de *qué* está en cuestión y de *cómo* se pregunta, para la preparación interna de la comprensión del diálogo (y del restante trabajo de Platón) se requiere exponer cómo ἰδεῖν y ἐπίστασθαι, el ver y el dominar un asunto comprendiéndolo, se juntan en la unidad de la esencia —entendida al modo griego— de conocer y saber en sentido amplio. Esta exposición la damos sólo en sus rasgos principales, y con la intención de volver a hacer visible nuestra pregunta por la esencia de la verdad *qua* no-ocultamiento.

Evidentemente, los dos comportamientos, que en sí son fundamentalmente diferentes, de «ver» y de «dominar» algo, sólo pueden preconfigurar *juntos* (unitariamente) la esencia del conocer y del saber si ellos mismos coinciden en algo esencial. ¿Qué es esto esencial en lo que coinciden? Lo captamos si los concebimos *más originalmente* a los dos, ἰδεῖν y ἐπίστασθαι. Para ello hay que atender a qué es lo que *importa* en realidad en ambos.

En primer lugar, el *ver*. ¿Por qué precisamente el ver con los ojos, es decir, una actividad determinada de nuestros *sentidos*, como decimos, es aquel comportamiento en el que para los griegos, en cierta manera, se expone *sensiblemente* el conocimiento?[85] Se podría pensar: porque el ver es un modo de percepción que permite constatar de una vez diferencias especialmente nítidas y precisas, y

que por tanto hace accesible también un ámbito múltiple en su pluralidad. Pero no es eso, sino que el ver es lo que mejor ofrece la correspondencia con lo que se considera previamente, y en un primer momento preconceptualmente, como momento fundamental del conocer, a saber, que es de algún modo un percibir lo *ente*. Pero para los griegos, como hay que enfatizar una y otra vez, lo ente significa *lo que comparece*. El modo de percibir y determinar lo ente tiene que disponerse *con arreglo a* y tiene que regirse *conforme a* lo que hay que percibir. Percibir y conocer lo que comparece en cuanto tal, lo ente en su presencia, tiene que ser un *tener presente*. Y el ver, el tener a la vista, el mantener en la mirada, es de hecho la forma predominante de tener presente algo, la más llamativa, la más inmediata, y al mismo tiempo la que más impresiona y se graba y la que tiene un alcance más amplio. Gracias a su carácter privilegiado de *hacer presente*, el ver sensible asume la función de ejemplo paradigmático de conocer, tomándolo a éste como percibir lo ente. La esencia del ver es que hace presente y mantiene presente, que mantiene algo *en* la presencia, de modo que eso es *manifiesto*, que está *ahí* en su no-ocultamiento.

Pues bien, justamente este rasgo fundamental del mantener presente es también lo que le da al ἐπίστασθαι y a la ἐπιστήμη la idoneidad para codeterminar la esencia del conocimiento y del saber, ciertamente que en una dirección distinta y, en cierta manera, más significativa. Ἐπίστασθαι significa entender de un asunto, es decir, del modo como se produce, se practica, se conserva, se protege, se proporciona o incluso se destruye; entender qué le proporciona y le conserva a un ente el ser que le corresponde; disponer del modo como tiene que sucederle al ente en cuanto tal, aun cuando *todavía no* o *ya no* o en el caso concreto no lo tengamos inmediatamente a mano. En el «entender de algo» reside sólo justamente un tener disponible y a disposición —tomándolo en sentido más amplio y con mayor alcance— lo que constituye en cada caso el ser de un ente, lo que forma parte de su comparecencia y constancia. Es decir, el entender de algo es un tener presente las cosas más abarcante y que al mismo tiempo interviene más (porque se orienta expresamente al ser). Que ἐπίστασθαι *co*-determine la esencia y el conocimiento y el saber, que se vuelva *determinante* para el desarrollo del concepto griego de

la esencia del conocimiento, significa al mismo tiempo que el *contenido* de la esencia del conocer (es decir, según lo expuesto antes, del *suceder* real del conocer mismo), su versión como «ver» y percibir, experimenta un enriquecimiento interno y una fundamentación de más alcance.

Conocer es tener presente lo compareciente en cuanto tal, tenerlo a disposición en su comparecencia, aun cuando haya de estar ausente, es decir, también y justamente cuando la cosa singular *no* está a disposición. Ello implica que, para tal disponer, lo ente se muestra en su *sentido*, que está manifiesto, no-oculto en cuanto tal. De este modo, saber (entender de algo) pasa a ser *disponer* sobre el no-ocultamiento de lo ente, es decir, tener y poseer la verdad. Ver significa tener a disposición algo en su comparecencia y constancia, disponer sobre aquello *como lo cual* lo ente se muestra y tiene que mostrarse en cuanto tal, es decir, sobre el *modo como* está manifiesto y no-oculto. Entender de algo es disponer sobre el no-ocultamiento de lo ente. Saber y entender de algo es: mantenerse en el no-ocultamiento del ente comprendido, poseer su verdad.

Desde esta aclaración de la esencia de la ἐπιστήμη se manifiesta la perspectiva de la conexión entre entender de algo (ἐπιστήμη) y verdad (ἀλήθεια). Ambos significan poseer la verdad en el sentido del no-ocultamiento de lo ente.

Pues bien, desde estas conexiones entendemos también enseguida el curso que toma la conversación a partir del momento en que, en calidad de oyentes, nos dirigimos a los que hablan.

Capítulo segundo

COMIENZO DEL TRATAMIENTO DE LA PRIMERA RESPUESTA DE TEETETO: ἐπιστήμη ES αἴσθησις. DELIMITACIÓN CRÍTICA DE LA ESENCIA DE LA PERCEPCIÓN

§ 22. Αἴσθησις como φαντασία. Lo que se muestra en su comparecer

La pregunta conductora del diálogo dice: τί ἐστιν ἐπιστήμη. El saber se toma ahora siempre en el sentido de entender de algo. La primer respuesta que se da dice: ἐπιστήμη es αἴσθησις. Traducimos: saber es «percepción». Esta traducción es literalmente (lexicalmente) correcta. Pero se puede dudar de si así estamos expresando el auténtico contenido del problema específicamente griego que reside en esta respuesta.

Pues, ¿cómo se llega a esta tesis (el saber es percepción)? Reflexionemos en función de lo que hemos llegado a saber sobre la ἀλήθεια en las consideraciones anteriores. Si saber es posesión de la verdad en algún sentido, y si la percepción ha de constituir la esencia del saber, entonces la percepción tiene que conllevar algo así como la verdad. Más aún: para que el intento de una respuesta a la pregunta por la esencia del saber entre de pronto en la dirección de la respuesta actual, es decir, para que —como sucede en el diálogo— la *percepción* pueda aducirse con toda naturalidad como lo que conlleva la *verdad,* entonces justamente la αἴσθησις, la percepción misma, tiene que dar de algún modo un motivo para ello. En ella tiene que encerrarse algo que sugiera sin más reclamarla a *ella* en cuanto tal, algo que muestre el carácter de posesión de la verdad, dándole por tanto la idoneidad para ser «saber» en *primera* instancia. Pues bien, verdad, ἀλήθεια, viene a significar lo mismo que no-ocultamiento de lo ente, es decir, la circunstancia de que lo ente es manifiesto, que es mostrándose. Donde sucede tal cosa como que lo ente *se muestra*, ahí se da para los griegos ἀλήθεια. Ahora bien, τὸ αἰσθάνεσθαι, el ser percibido, no concierne a otra cosa que a ὃ φαίνεται, *lo que* se muestra, de modo que tenemos la ecuación: αἰσθάνεσθαι = φαίνεσθαι, ser

percibido = mostrarse. A esto que se muestra, Platón lo designa sin más como φαντασία. Esta equiparación de αἰσθάνεσθαι con ὃ φαίνεται (φαντασία) se encuentra en el diálogo (152 c 1).

Tenemos que guardarnos de traducir esta palabra griega, φαντασία, con nuestro préstamo lingüístico que procede de ahí, «fantasía», y entender la fantasía como imaginación, y la imaginación, a su vez, como vivencia y suceso anímico. Entonces no venimos a la cercanía del significado de la palabra griega φαντασία. Más bien, φαντασία designa aquí:

1. ninguna actividad subjetivo-anímica o la facultad de ello, por ejemplo la «imaginación», sino que mienta algo objetual;
2. según lo dicho primeramente, se podría suponer que la φαντασία no significa imaginación (en el sentido de un comportamiento anímico), sino su objeto, aquello a lo que la imaginación se dirige: lo figurado, lo sólo pergeñado, lo no real a diferencia de lo real. Como decimos: lo que uno narra es pura «fantasía». Pero *tampoco* esto acierta con el significado de φαντασία; sino que φαντασία, en el sentido griego, es real y simplemente lo que se muestra en su mostrarse, en su aparecer, en su presentarse, en su *comparecencia*, exactamente igual que οὐσία: lo presente (τὰ χρήματα) en su presencia.[86]

Una φαντασία es, por ejemplo, la luna que se manifiesta en el cielo, es decir, que aparece y está presente ahí: es algo que se muestra. Schleiermacher traduce con todo acierto φαντασία como *Erscheinung*, «manifestación», «fenómeno». Sólo que no hay que malinterpretar aquí la palabra en el sentido de *Schein*, «apariencia». Es el concepto auténticamente kantiano de *Erscheinung*, «fenómeno»: lo que se muestra. Este libro es un fenómeno: algo que se muestra desde sí mismo. Ése es el sentido de φαντασία. La palabra se transformó posteriormente.

Pues bien, en el pasaje mencionado (152 c 1), Platón dice aún otra cosa, decisiva: φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταὐτόν, traduciéndolo a grandes rasgos: «fantasía y percepción son lo mismo». La αἴσθησις es lo mismo que este ente que se muestra en cuanto tal (cfr. Parménides:[87] τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ

εἶναι). ¿En qué consiste *esta pertenencia mutua*? Αἰσθάνεσθαι significa: tener inmediatamente ante sí, es decir, «ver». Lo que se pertenece mutuamente es lo que se muestra y el percibir. Por eso αἴσθησις aparece también en lugar de φαντασία, lo percibido en cuanto tal. Si, como se está acostumbrado a hacer, traducimos αἴσθησις como «percepción», y por ella entendemos, como es usual, un proceso anímico, entonces la frase de Platón tendría que significar: por ejemplo, la luna que se muestra y el proceso anímico de percibir la luna son lo mismo, lo que es un absurdo manifiesto. Por el contrario, si mantenemos lo que significa φαντασία, eso mismo que se muestra, entonces hay que preguntar: ¿en qué medida la αἴσθησις puede equipararse con φαντασία? ¿Qué tiene que significar ahí αἴσθησις? No otra cosa que esto: lo percibido en cuanto tal, es decir, en su estar percibido, es lo mismo que φαντασία, lo que se muestra en su mostrarse. A partir de ahí obtenemos la visión decisiva: αἴσθησις significa que algo está percibido. Ciertamente, en todo ser percibido se da el *ser*-percibido, y en éste, el *suceso* de un percibir. Así pues, αἴσθησις tiene el característico doble significado que también aparece en nuestra palabra alemana *Wahrnehmung*,[88] «percepción», y que desempeña una función sobre todo en Kant: «lo percibido» en su estar percibido y «percibir», en el que sucede el estar percibido.

Así pues, la tesis dice: entender de algo como posesión de verdad, es decir, de no-ocultamiento, es *estar percibido*. Según esta aclaración, la frase de Teeteto nombra lo mutuamente perteneciente de αἰσθάνεσθαι y φαντασία, percepción y comparecencia. Pero si esta frase la traducimos al hilo conductor de la psicología actual, se la declarará absurda. Si αἴσθησις se la entiende, en el sentido de la psicología moderna, meramente como proceso de percepción, entonces no se ha atinado con el contenido decisivo de la palabra griega. Con esta carencia fundamental, no se está en condiciones de captar el problema que hay aquí dado, sobre todo si, encima, se trabaja con un concepto de conocimiento y de verdad que le hace tan poca justicia al antiguo como el concepto psicológico de percepción. Pero si αἴσθησις lo tomamos como el estar percibido algo, entonces se hace claro: en la αἴσθησις se encierra el mostrarse algo, comparecencia, volverse-a, es decir, manifestabilidad de algo, algún tipo de no-ocultamiento. Donde se da la αἴσθησις, ahí hay

inmediatamente, como por sí mismo, no-ocultamiento de colores, lo coloro, lo que suena, y similares. Aquí hay por consiguiente verdad, aquí hay por consiguiente saber.

Hay que considerar que si Teeteto aduce esta tesis según la cual saber es αἴσθησις, no lo hace porque el percibir sea acaso la facultad cognoscitiva *inferior* en el orden y según la disposición de los manuales de psicología, ni porque se sugiere comenzar por lo más inferior como lo más inmediato: esto sería pensar al modo moderno. Si Teeteto remite a la αἴσθησις tampoco es porque sea un «sensualista», es decir, defensor de una mala teoría de lo psíquico y similares, sino porque entiende αἴσθησις como griego: porque estar percibido parece ser el modo más inmediato de no-ocultamiento de algo, es decir, la «verdad» más palmaria. Así resulta claro cómo, para una cabeza que piensa con claridad, en un primer momento se llega espontáneamente a esta respuesta, que sólo para un «filósofo» deformado resalta como monstruosa. Entendiéndolo al modo griego, lo más evidente de suyo es que αἴσθησις se aduzca en un primer momento como posesión de ἀλήθεια, es decir, como saber.

Ahora bien, se plantea la pregunta: ¿qué sucede con esta tesis, que ahora es evidente, de que ἐπιστήμη es αἴσθησις? ¿La αἴσθησις, en tanto que estar percibido, cumple la exigencia que el hombre hace a la esencia del saber? O a la inversa: con saber, ¿no se está exigiendo *nada más* que el estar percibido algo? ¿Qué sucede con este estar percibido? En este mostrarse algo se hace evidente, no-oculto. ¿Estar percibido es de hecho no-ocultamiento de lo *ente*?

La pregunta sólo puede resolverse en función de una investigación sobre qué sucede con la αἴσθησις (estar percibido) en este sentido, sobre qué es la αἴσθησις según su esencia, una investigación que la cuestione especialmente en cuanto a si es o puede ser en sí misma posesión del no-ocultamiento de lo ente, es decir, que la cuestione en cuanto a su carácter de ἀλήθεια. ¿Qué significa esto?

Hemos oído que ἀλήθεια significa no-ocultamiento de lo ente. Así pues, donde hay posesión de *verdad*, ahí es tenido en posesión también y justamente lo *ente* no-oculto, es decir, quien así posee se encuentra ahí en una *relación con* lo ente en cuanto tal. La pregunta de si *estar percibido* algo es no-ocultamiento, conduce a la pregunta por si en la αἴσθησις en cuanto tal, en el comportamiento

percipiente en cuanto percipiente, está implicada una posible relación con lo *ente*. La pregunta de la investigación que ahora comienza es: el comportamiento percipiente en cuanto tal, ¿puede ponerse en una *relación* con lo ente en cuanto ente de modo que, *en* el estar percibido que sucede con tal comportamiento, *resida* un no-ocultamiento de lo ente?

§ 23. Los sentidos: son sólo vías de paso, pero ellos mismos no son lo percipiente en la percepción humana

Para resolver esta pregunta, hay que investigar qué está, pues, *implicado* en este «ponerse a sí en una relación» percipiente, quién o qué *es capaz* en realidad de una relación tal con lo perceptible o lo percibido, y la *mantiene*. Por eso Sócrates comienza la siguiente delimitación crítica de la esencia de la αἴσθησις con las palabras (184 b 8):

Εἰ οὖν τίς σε ὧδ᾿ ἐρωτῴη· τ ῷ τὰ λευκὰ καὶ μέλανα ὁρᾷ ἄνθρωπος καὶ τ ῷ τὰ ὀξέα καὶ βαρέα ἀκούει; εἴποις ἄν, οἶμαι, ὄμμασί τε καὶ ὠσίν.

Teeteto: Ἔγωγε.

«Ahora bien, Teeteto, si uno te preguntara: ¿con qué ve un hombre las cosas blancas y negras, y con qué escucha las cosas agudas y graves?, creo que tú podrías decir: con los ojos y con los oídos.

—Sí».

En conformidad con Teeteto, Sócrates expresa aquí clara y resueltamente una constatación muy inmediata y habitual. Adviértase bien que en el percibir que está en cuestión no se trata de la percepción en general, de la percepción de un ser *cualquiera*, por ejemplo del animal, sino del percibir del *hombre*, como *comportamiento* humano (el del ψυχή y λόγος con el ὄν), con arreglo a la pregunta conductora de qué es el saber, a saber, aquel del cual nosotros los hombres somos capaces. Nosotros «vemos». ¿«*Con qué*» vemos? ¿*Quién* ve? ¿Qué es *lo vidente* cuando vemos? ¿Quiénes somos «nosotros»? En el percibir del hombre, es decir, en

el ver, oír, etc., evidentemente entran en juego ojos y oídos, etc. Ellos son eso «con lo cual» (ᾧ) percibimos. Literalmente: lo que ahí está trabajando, aquello que «emprende», por así decirlo, el percibir. Donde hay percepción y estar percibido, ahí entran en juego la nariz, la lengua, el ojo y el oído en el caso del ver y el oír. Lo que ahí entra en juego en la percepción, lo que «por tanto» lleva a cabo y emprende en cierta manera el percibir, eso será «por tanto», consecuentemente, aquello que entabla una *relación* con lo percibido o lo perceptible: el olor, el color, el sonido, etc. Al fin y al cabo, ahora se está preguntando justamente por ello: por lo que entabla la relación en cuanto tal en el comportamiento perceptivo. ¿Podrá ser esto la *corporalidad*? *¿A través de qué* percibimos cosas calientes y frías, ligeras, dulces? ¡A través de la corporalidad, después de todo! Pero también hay acuerdo en que cada facultad hace accesible en cada caso sólo lo que le puede venir dado a ella, y no otra cosa.

En la percepción como «ver», por ejemplo, entra en juego el ojo. ¿Pero podemos decir: *por tanto* el ojo es lo que realiza el percibir? ¿Puede equipararse así sin más: entrar en juego en un percibir y realizar la percepción? Cuando expresamos los dos con la palabra ᾧ y decimos que el percibir sucede «a través de» los ojos, entonces este «a través de» es ambiguo. Por eso conviene aquí un uso verbal más estricto y preciso. Aunque Platón enfatiza también que sería mezquino y testimoniaría una superioridad y una libertad interior escasas empecinarse en la conversación en palabras concretas, siempre quiso apremiar a que las palabras se emplearan con su significado definitorio. «Ver *a través de* los ojos» o «ver *con* los ojos»: en principio, son equivalentes. Pero aquí se trata de aclarar una circunstancia esencial: lo que en el «comportamiento» percipiente constituye la «relación», o mejor: *la entabla*. Hasta ahora (por ejemplo en el ver) se dice: los ojos. ¿Qué son por tanto «los ojos»? Así pregunta Sócrates a Teeteto (184 c 5):

σκόπει γάρ· ἀπόκρισις ποτέρα ὀρθοτέρα, ᾧ ὁρῶμεν τοῦτο εἶναι ὀφθαλμούς, ἢ δι᾽ οὗ ὁρῶμεν, καὶ ᾧ ἀκούομεν ὦτα, ἢ δι᾽ οὗ ἀκούομεν;

«¡Mira! ¿Cuál de las dos respuestas es aquí la más adecuada a la circunstancia: los ojos son (ᾧ ὁρῶμεν ἢ δι᾽ οὗ) aquello *que* realiza

el ver, o aquello *pasando a través de lo cual* sucede el ver?».

La pregunta correspondiente para el oír y los oídos. («ᾧ» es equívoco, «a través de» no da el sentido. Por eso, para «ᾧ» decimos «lo que»: *lo que* es lo percipiente, a diferencia de «a través de lo cual»).

Así pues, la decisión en la determinación esencial del ojo, el oído, la nariz, la lengua, depende de esto: ¿es algo que realiza por sí mismo el percibir, que está operando, o es algo pasando a través de lo cual sucede el percibir? Teeteto concede: la caracterización dada en segundo lugar es la más correcta: ojo, oído, nariz, etc., son algo *a través de lo cual* sucede el percibir, pero no aquello *que* realiza por sí mismo el percibir.

¿Por qué esta caracterización es la más adecuada? ¿Por qué acierta con la circunstancia? La fundamentación de ello no la da el propio Teeteto, sino que la asume Sócrates. La demostración que da es, en cuanto a la forma externa, indirecta. En cuanto al asunto, Platón exhibe una reflexión básica de significación fundamental. Ciertamente, para entenderla y para agotar realmente el problema conductor, tenemos que dejar aparte, aquí como por lo demás siempre, los cuestionamientos y progresos de la psicología actual (de la psicología en general) y similares. Más bien, para la comprensión se requiere por un lado la autoexperiencia precientífica, cotidiana e imparcial del hombre, y por otro lado una actitud inquiriente clara, filosófica y de amplio alcance. Lo que hoy se conoce como «psicología» tampoco acierta aún con ninguna de estas dos cosas.

La tesis que también concede Teeteto dice: el ojo (oído, etc.) es aquello *pasando a través de lo cual* (δι᾽ οὗ) percibimos, no *lo que* realiza la percepción. La demostración es indirecta, es decir, se supone lo *contrario* de la tesis afirmada, se piensa la consecuencia de este supuesto y se la examina en la circunstancia. Es decir, suponiendo que el ojo *sea* ᾧ, es decir, que el ojo *no* sea aquello *a través de lo cual* vemos, sino *lo que* realiza el ver, entonces tenemos que dejar valer también el supuesto correspondiente por ejemplo para la nariz, la lengua, la mano. Es decir, de modo correspondiente es el oído lo que realiza el oír. El ojo entabla una relación con el color, el oído con el sonido, la nariz con el olor, la lengua con el gusto, la mano con lo tangible. ¿Qué sucede entonces? Pongámonos

en claro esta situación. Los ojos, los oídos, la nariz, la lengua, la mano, son algo que está presente en diversas partes del cuerpo humano y que se ocupa en cada caso de *su* objeto percibido. Según eso, los colores que ve el ojo, los sonidos que oye el oído, el olor, etc., y eso significa su relación con el percipiente, están *distribuidos* por los diferentes lugares correspondientes del cuerpo. Entonces, los objetos percibidos singulares (color, sonido, etc.) y las percepciones aparecerían y estarían en diversos lugares dentro de la masa global del cuerpo, cada uno por sí mismo. ¿*Qué* «percibimos» entonces? ¿Qué elevamos y abarcamos inmediatamente en la «mirada», en la *comparecencia*? Así dice la reflexión decisiva (184 d 1 ss.):

Δεινὸν γάρ που, ὦ παῖ, εἰ πολλαί τινες ἐν ἡμῖν ὥσπερ ἐν δουρείοις ἵπποις αἰσθήσεις ἐγκάθηνται, ἀλλὰ μὴ εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν, πάντα ταῦτα συντείνει, ᾗ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά.

«Tremendo sería, hijo mío, si sucediera que tantos objetos que están percibidos [muchas de estas cosas que se muestran, φαντασίαι y αἰσθήσεις] y que dentro de nosotros están en cierta manera esparcidos, se juntaran en lugares distintos, como los guerreros en el vientre de caballos de madera, y si todo esto no se tendiera junto [se congregara y se tensara] hacia algo así como una idea, es decir, hacia un cierto elemento único avistado, llámese el “alma” o como se quiera».

Esta situación sería δεινόν, algo tremendo y terrible. ¿Por qué? Lo supuestamente percibido por el ojo, el oído, etc., no sería entonces perceptible para el hombre. De otro modo, tendría que dirigirse ora a este lugar, ora a este otro dentro del cuerpo, ora estar incluso al mismo tiempo en varios lugares. Eso sólo sería posible si él, el hombre, pudiera ser en ello *el mismo* que ve, que oye, etc. Pero así (según el supuesto) ve el *ojo*, oye el *oído*. El percibir está completamente esparcido en diversos lugares del cuerpo, y que estos lugares estén presentes en el mismo cuerpo, aun cuando admitamos los nervios, no contribuye en nada a remediar este esparcimiento. Al contrario: el cuerpo precisamente lo mantiene. Aquí aparece un ver, ahí un oír, allí un gustar. ¿Pero *quién* está viendo y oyendo ahí? En el supuesto de que es el ojo lo que realiza

el percibir —ver— (y de modo correspondiente los otros sentidos), la situación se vuelve de hecho *terrible*:[89] no habría *nadie* que pudiera ver *y* oír *y* oler. Entonces al hombre no le sería posible ver y oír algo al mismo tiempo, percibir ambas cosas simultáneamente. Es más, todo el ser humano, en cuanto a sus percepciones y perceptibilidades, estaría en sí mismo fragmentado y descompuesto. La esencia del hombre se volvería totalmente imposible. De este modo se aprecia que no puede suceder así.

§ 24. El alma como la relación con lo perceptible que une y que mantiene abierto

Pero hacerse presente esta situación, que nosotros, pese a todos los progresos de la ciencias naturales, tampoco hoy podemos pensar del todo lo bastante a menudo ni con el suficiente rigor, no tiene sólo este resultado negativo. Al mismo tiempo se indica algo positivo, a saber, aquello que tiene que *ser* manifiesto para que, de hecho, el percibir pueda ser *tal* como lo conocemos, es decir, como nosotros mismos en tanto que hombres vivimos en él. Esto conduce la mirada a lo que es decisivo para el posibilitamiento del percibir. En la medida en que alguna vez ha existido *alguien*, es decir, desde que existe la *unidad* del ser humano, se plantea la pregunta: ¿qué tiene que haber para que esta unidad sea posible?

Lo terrible de la situación descrita es esclarecido fundamentalmente y desparece cuando «todo esto se tiende junto» hacia algo *uno*. Es decir, según esta reflexión, tiene que haber «algo así como un elemento único avistado», *hacia* el que todo esto, el color, el sonido, el olor, el gusto, «se extienda junto», algo así como una *videncialidad* [90] única. Esto uno sería entonces el centro, ᾗ…, desde el que (por medio del cual) nosotros, a través de los ojos y los oídos, que ahí son en cierto modo «herramientas», tenemos lo percibido *inmediatamente* ante nosotros. Da igual cómo se quiera *nombrar* esto uno y único: el *nombre* para ello es, en el fondo, indiferente. Se lo *puede* llamar «alma». Pero eso significa, a la inversa, que si esta palabra, «alma», ψυχή, la empleamos ya ahora y en el futuro, entonces por ella tenemos que entender justamente lo que queda delimitado con las determinaciones μία τις ἰδέα, y en ningún otro sentido.

¿Qué quiere decir Platón con esta frase? Queremos intentar

aclararlo, en la medida en que es posible ya en este lugar. En lo que sigue, daremos con una designación más aprehensible y condensada. Así pues, para que este estado terrible sea imposible, tiene que haber algo así como una ἰδέα. Cuando Platón emplea esta palabra, hoy y desde hace tiempo no se ve en ello nada sorprendente ni nada cuestionable. Pues Platón es, al fin y al cabo, el «inventor» de la «doctrina de las ideas». Esta denominación, en cuyo afloramiento y prevalecencia posteriores ciertamente ya Aristóteles no dejó de estar implicado, es en verdad lo más fatídico que pudo sucederle al filosofar platónico. Pues con ello se lo unció a una fórmula, y eso significa que se lo mató y se lo hizo inoperante en el sentido auténticamente filosófico. Cuando en Platón, y sobre todo en este pasaje, topamos con la palabra ἰδέα, eso no debemos interpretarlo con ayuda de la noción corriente ni de ninguna otra noción de idea o de doctrina de las ideas, sino al revés: tenemos que comprender en todo momento que Platón, con la palabra ἰδέα, se está refiriendo a algo que guarda relación con su preguntar filosófico más interno, que inaugura y guía este preguntar, y que incluso durante toda su vida *siguió siendo* para Platón una pregunta. En lugar de «explicar» la ἰδέα desde la marchitada noción de escuela de eso que se da en llamar la doctrina platónica de las ideas, tenemos que comprender la posibilidad y la necesidad de la aparición de esta palabra, ἰδέα, de su aparición no obstante asombrosa en nuestro pasaje, desde el contexto específico dado. Sólo así podemos proporcionarle a la palabra ἰδέα un significado obtenido desde el asunto mismo, en lugar de que todo esto se *encalle* en la ἰδέα y se decida de este modo sobre la ἀλήθεια y sobre la οὐσία, y por tanto, definitivamente, a favor de la *metafísica*.

Antes hay que recordar brevemente el significado *general* de la palabra que ya hemos tratado: ἰδέα es lo avistado, concretamente en su estar avistado. Donde hay ἰδέα, ahí hay visión y visibilidad (videncialidad, algo que configura visión). «Visión» es ambiguo: lo *vidente*, visión como posibilidad de ver, y lo que se muestra, visión como perspectiva. Ambos son «visuales», es decir, ofrecen un aspecto, una comparecencia. Ver es ver una perspectiva, tener perspectiva sobre… Lo que se pertenece mutuamente de ambos y lo que los unifica a ambos en calidad de fundamento, es lo *visual*.

Pero *este* «ver» y *tal* «visión» hay que entenderlos en sentido figurado, no como el ver sensible con los ojos. Esta visión *observa* en el percibir por vez primera tal cosa como lo que ofrece un aspecto, lo que comparece de tal y cual modo. Lo que se conserva en este sentido figurado del ver, es el ver como la percepción inmediata de algo en su «ofrecer un aspecto»: en aquello como lo que se destaca, en aquello que *es*. Percibir el propio
ser-qué
en su comparecencia inmediata. Donde hay ἰδέα, hay *perceptibilidad* en este sentido.

Y ahora, de vuelta al contexto presente de nuestra pregunta. Se trata de lo percibido en los órganos sensoriales particulares. Dicho con más precisión: se hizo el supuesto de que cada órgano se ocupa meramente, y en su lugar respectivo del cuerpo, de *su* objeto percibido. Este supuesto condujo al destrozamiento de la esencia del hombre. Pero el hombre *existe*. ¿Y cómo? ¿Qué sucede con lo percibido con los órganos sensoriales particulares? ¿Lo hace en cada caso el ojo por sí mismo, el oído por sí mismo? No, al contrario: en el percibir realmente imparcial, es decir, absorto del todo en sí mismo, el ojo y el oído y la nariz no aparecen en absoluto para nosotros. ¡Pero atendamos con todo rigor a esta circunstancia que en apariencia es demasiado cotidiana! El color no lo vemos en el ojo, y el sonido escuchado no lo oímos en el oído, sino… ¿dónde, pues? ¿Acaso en el cerebro? ¿O tal vez incluso en algún lugar ahí dentro en un alma que trasguea ahí en la corporalidad como un duendecillo que va corriendo de un órgano sensorial a otro? El color, el sonido, etc., no los percibimos en alguna parte «dentro», ni en la corporalidad ni en el alma, sino «fuera». ¿Pero qué significa esto? En cualquier caso, significa que vemos el color *en* la encuadernación del libro, que oímos el sonido, el ruido *de* la puerta que alguien cierra de golpe, olemos el olor que despide la cocina de la mensa *en* el pasillo o *en* el aula. Libro, puerta, aula: eso en lo que o donde percibimos lo percibido (color, sonido, olor), todo esto se encuentra ahí ello mismo en un círculo de lo presente que nos rodea, del que podemos decir, por ejemplo, que se encuentra en el mismo espacio. Pero también este espacio, por ejemplo el conjunto de las habitaciones de este edificio, sólo se nos da como *uno* en la medida en que se nos ha abierto en *un* ámbito de lo perceptible.

Esta unidad y mismidad del ámbito desde el cual, por así decirlo, lo perceptible nos salta encima, aun cuando lo perceptible esté *en* el espacio, no es ella misma ya nada espacial.

Así pues, ¿dónde y hacia dónde se *junta* todo esto percibido (el color en el libro, el sonido de la puerta)? Εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν, responde Platón, hacia un cierto elemento único avistado y percibido; μία τις, dice con precaución: no está aún sin más determinado por completo, sino que ahora debe sólo indicarse. Aún no se ha establecido qué *sea* esto uno. Primeramente sólo debemos mirar y ponernos en claro, hacernos presente antes de toda teoría, que todo lo percibido que encontramos se junta, se extiende junto en cada caso hacia *un* único ámbito de lo perceptible que nos rodea. Tiene que tenderse propagándose, y concretamente recogiéndose en algo uno, que es algo así como una ἰδέα.

Esto uno no surge por vez primera a partir de, mediante y con las percepciones particulares y sus objetos percibidos, el color y el sonido, sino que este ámbito único de la perceptibilidad es tal que εἰς ὅ…, es «algo hacia donde…», es decir, que *ya existe*. En cierta manera, está *esperando* a aquello que se tiende junto adentro de él y que se junta dentro de él, el cual luego nos sale al paso de cuando en cuando, y en el fondo constantemente, en la percepción.

Así pues, sin nada de psicología ni fisiología experimental ni cosas semejantes, topamos con esta circunstancia: que hay ya un ámbito unitario de perceptibilidad que está a disposición de y se ofrece a lo percibido en cada caso y a su multiplicidad. Esta circunstancia no es menos significativa porque pueda y tenga que evidenciarse sin aparatos, experimentos ni una presentación científica, sino al contrario, por muy indispensable que todo eso pueda seguir siendo en su campo. A esto, a este ámbito único, que ya se nos ofrece en cada caso, de posible perceptibilidad de lo percibido en su estar ofrecido, Platón dice que, si uno quiere, se le puede llamar «alma». Entonces, ¿qué *es* el alma? Este ámbito único de perceptibilidad que nos rodea, o dicho más exactamente: esto avistado en su estar avistado. El «alma» es lo que ofrece este ámbito único de perceptibilidad, junto con este ámbito mismo. Este ámbito que se mantiene y que nos abarca forma parte de nosotros mismos, siendo en ello constantemente lo mismo, como Platón dice con toda nitidez: αὐτό τι ἡμῶν αὐτῶν,[91] algo en ello mismo en nosotros

mismos.

Se ha obtenido un concepto de alma que constituye el fundamento para las consideraciones siguientes. Este concepto no es nada artificioso, sino que ha surgido de la tremenda seguridad de la mirada de los griegos para circunstancias obvias, que son lo que justamente constituye el auténtico milagro y lo propiamente cuestionable.

El camino que aquí se inaugura para el esclarecimiento de la esencia del «alma» no es el único que Platón emprende. Otro camino totalmente distinto, aunque en último término se acabe juntando con el mencionado, es recorrido, por ejemplo, en las «Leyes» (Libro X, 891 ss.), donde el fenómeno del κίνησις (movimiento), y más exactamente del automovimiento, aporta el hilo conductor para la determinación esencial del alma. Aquí indagamos la esencia del alma sólo en el sentido de la μία τις ἰδέα que hemos explicado. Ahora bien, de ésta puede decirse que es lo que «ᾧ…» o «ᾗ…»: *lo que* puede percibir, lo que en el percibir entabla la *relación* percipiente con lo percibido. Más nítidamente: en la medida en que el alma es en cada caso aquello uno y mismo que ofrece y sostiene para nuestra propia mismidad el ámbito de una perceptibilidad unitaria, ella ha entablado siempre ya *en cuanto tal*, y según su esencia, la relación con lo perceptible. Es más, aquí ella no *es* otra cosa que justamente esta relación con lo perceptible que ofrece el ámbito de posible perceptibilidad, esta relación con lo perceptible que inaugura el ámbito y lo mantiene abierto.

Sólo una relación tal con lo perceptible en general es idónea para poner a su servicio, en su percibir, cosas tales como herramientas sensoriales. Pues el alma, tomada así, es en sí misma *relacional*, extendida hacia… y en calidad de tal extenderse es ya un posible «entre», en medio del cual pueden activarse cosas tales como el ojo, el oído, etc. Sólo en función de una posible activación intermedia semejante, tal cosa pasa a ser eso que podemos caracterizar como δι᾽ οὗ, aquello pasando a través lo cual algo es percibido. Un «a través de» no tiene ningún sentido si previamente no existe ya la extensión en la cual, en cierta manera, está activado. No percibimos el color y el sonido y el olor porque veamos u oigamos y olamos, sino al revés: porque nuestra mismidad es en su esencia relacional, es decir, porque se mantiene de entrada y se

ofrece un ámbito de perceptibilidad en general, y porque se relaciona con éste, por eso podemos dispersarnos como tales percibiendo dentro de un mismo ámbito, y sólo por eso podemos dedicarnos, siendo los mismos, ora a una relación visual, ora a una relación auditiva, ora a una relación olfativa. Pero por qué tiene que haber para nosotros cosas tales como órganos sensoriales y qué tipo de necesidad se da aquí, eso es una cuestión ineludible para la filosofía, pero no corresponde al círculo de nuestra tarea actual.

Así pues, el «alma», en el sentido expuesto de «alma», tiene primero que ser lo referencial, lo que entabla por sí una relación con algo, para que sea posible y pueda serlo esto: ᾗ… (*que* registra una percepción), y luego tal cosa como δι᾿ οὗ… (que sucede *pasando a través del* percibir). Por eso, con una percepción nítida de la situación, Platón dice (184 d 4): [ψυχή,] ᾗ διὰ τούτων οἷον ὀργάνων αἰσθανόμεθα ὅσα αἰσθητά, el alma es aquello «en función de lo cual hay por vez primera el “a través” como una especie de instrumentos a través de los cuales percibimos todo lo que es perceptible en general». Es decir, sólo sobre la base de la relación que ya se extiende hacia algo es posible una articulación de lo corporal en lo orgánico. Sólo así un cuerpo puede llegar a ser una *corporalidad*. La corporalidad, es decir, en un cierto sentido lo corporal, sólo puede haberla inculcándola en un alma, y no al revés, que un alma se le insufle a un cuerpo.

Así pues, ¿cómo se lleva a cabo y se plantea la decisión sobre la primera frase del *Teeteto*? ¿Por qué llega con ello la conversación a su objetivo?

1. Se lleva a cabo en la demostración de que la αἴσθησις, en el sentido de la sensación sensorial, se basa necesariamente en algo *distinto* que la posibilita, en que *algo* se muestra y es percibido. Teeteto —como también nosotros todavía hoy— ha tomado la «percepción» en el sentido más amplio posible. Sólo ahora llega la αἴσθησις a la *limitación* a la sensación sensorial («vemos un árbol» = lo estamos viendo con los ojos), quedando con ello infradeterminada, porque en verdad tiene una constitución esencial más rica. La *palabra* αἴσθησις se rechaza, pero sin embargo se conserva en el sentido de tomar,[92] tener ante sí, δια-νοεῖν. Es decir, sólo ahora sale a

la luz lo que Teeteto quería decir en realidad. En 184 d 4 se dice también que el «alma» es lo «percipiente». La frase de Teeteto *no* estaba «defendiendo» un «sensualismo», como si quisiera decir: «saber es sentir», en el sentido de tener sensaciones (afecciones) y de «vivenciar».

2. La decisión se plantea con la pregunta por aquello *con lo cual* o *mediante lo cual* (τῷ) percibimos. Los «ojos», los «oídos»: *¿qué son*? Con esta pregunta, la mirada se dirige al fundamento de la *relación* entre αἴσθησις y φαντασία, es decir, a eso en lo que consiste el ταὐτόν, la pertenencia mutua en *uno*, lo uno y su unidad, «unificación», recopilación, mostración y comparecencia, no-ocultamiento, desencubrimiento. En esta consideración, se evidencia que la «relación» no consiste ni consta de herramientas de la corporalidad. La relación (συντείνειν) es ἰδέα, ver lo avistado, tener visión (νοεῖν) de lo visible (ofrecer un aspecto, comparecer): *videncialidad*. La relación es el alma misma. Ella no es primero alma en sí y luego, además, una sirga hacia las cosas que de alguna manera esté colgada y enganchada de ella.

3. Hasta qué punto sólo ahora se desvela el «alma» y se cumple el propósito de la conversación, no necesita más aclaración. «Alma» sirve como nombre para la relación con el ser (que el propio ofrecer un aspecto comparezca), y por tanto con el no-ocultamiento. A la corporalidad y al ser vivo se les ha dejado entrar en esta relación, en la que el hombre histórico *es*.

§ 25. Color y sonido: ambos percibidos a la vez en el διανοεῖν

Con esta consideración, en la que surge un concepto fundamental de «alma», se demuestra la opinión, que Teeteto sólo había afirmado, de que *no* son el ojo y el oído los que entablan la relación con lo perceptible, y que por tanto es imposible πάντα ταῦτα[93] εἰς τὸ σῶμα ἀναφέρειν, todo esto que es perceptible referirlo al cuerpo como algo que hubiera de ser capaz de fundir lo perceptible todo junto en una unidad. Por otro lado, para percibir colores, sonidos y similares, hace falta la intervención intermedia de lo corporal. El sentido de la vista (ὄψις), el sentido del oído (ἀκοή): cada αἴσθησις es, de una determinada manera, corporal.

Pero ello implica algo más. Pese a la unidad de todo lo percibido, es más, justamente *a causa de* ella tiene lugar, pese a todo, una *dispersión*. Merced a las diversas vías de paso (vista, oído), el percibir (αἴσθησις) queda fijado en cada caso a un cauce determinado, que en cada caso permite pasar *un* único elemento perceptible determinado: la vista el color, el oído el sonido. Ninguna αἴσθησις da lo que da otra. Ninguna es capaz de reemplazar a otra, ninguna es capaz de invadir el campo de las otras. Cada uno aislado en sí mismo, y en *este* sentido innegablemente dispersos, los modos singulares de percibir dan *su respectivo* objeto perceptible, y nada más. Pero el ojo y el oído sólo son vía de paso, no lo percipiente mismo que entabla la relación con lo perceptible.

Por otro lado, pese a todo, percibimos viendo un color y *al mismo tiempo* escuchando un sonido. Decimos: «y al mismo tiempo», y con ello no sólo queremos decir que el «acto» (como se dice) de ver y de oír sucedan en el mismo momento, sino que «percibimos a la vez color y sonido» significa: color *y* sonido se perciben uno *con*

otro, uno es *dado con* el otro. ¿Qué sucede con el «y», con este «ambos a la vez»? *¿Oímos* que el sonido *y* el color están dados? Pero, al fin y al cabo, no podemos oír el color, tampoco podemos escuchar*lo conjuntamente con* el sonido. Por otro lado, el sonido no podemos *verlo*, tampoco verlo *conjuntamente con* el color. ¿Con qué órgano sensorial percibimos el «con» (uno *con* el otro) y a «ambos»? Por eso pregunta Sócrates (185 a 4 ss.):

Εἴ τι ἄρα περὶ ἀμφοτέρων διανοῇ οὐκ ἄν διά γε τοῦ ἑτέρου ὀργάνου, οὐδ᾽ αὖ διὰ τοῦ ἑτέρου περὶ ἀμφοτέρων αἰσθάνοι᾽ ἄν.

Teeteto: Οὐ γὰρ οὖν.

«Así pues, si percibes algo en el círculo de ambos y a través de ambos [color y sonido] como percibido simultáneamente, [o dicho más exactamente:] repasándolos [διανοῇ] de uno a otro, entonces, pese a todo, lo percibido a través de ambos no puedes haberlo percibido a través de la primera herramienta sensorial, pero tampoco a través de la otra, en cuanto a ambos.

—En efecto, no».

Esto es, ciertamente, una constatación negativa. Percibiendo el sonido y el color, percibimos además otra cosa: el «y». En cualquier caso, para el percibir del «y» *no* son pertinentes los dos órganos que entran en juego, el ojo y el oído. (¿O acaso algún hombre ha visto u oído u olido alguna vez el «y»?). Por eso hay que indagar *qué* órgano sensorial entra aquí en juego. Para eso hay que hacer un trabajo previo. Previamente, hay que mostrar con toda claridad *qué* es, pues, en general, lo que estamos percibiendo cuando percibimos al mismo tiempo el color *y* el sonido, es decir, cuando percibimos algo en cuanto a *ambos*.

Percibir algo en cuanto a ambos, Platón lo expresa aquí y en lo sucesivo así: περὶ ἀμφοτέρων τι διανοεῖν. Con ello, Platón está designando la circunstancia de que el ser percibido el color y el ser percibido el sonido existen *simultáneamente* en un mismo ser percibidos, es decir, en un mismo ámbito de perceptibilidad. Es por lo general usual, y también Schleiermacher sigue esta costumbre, traducir διανοεῖν como «pensamiento». Si se procede de este modo, entonces eso no sólo no es griego, sino que testimonia que no se ha comprendido toda la pregunta que aquí está pendiente. A partir de

lo sucesivo, aprenderemos a entender cómo ya sólo a causa de una «traducción» tal, aunque sea lexicalmente correcta y aparentemente inofensiva, se quiebra el vértice de todo el problema así como también se le retira el suelo. Pero al margen de todo esto: διανοεῖν, encima, no significa «pensar». Más bien, νοεῖν significa «percibir», y διά «a través de»; repasar uno tras otro, percibir repasando; percibir atravesando entre uno y otro, percibir y este y aquél cada uno por sí mismo *y* en sus relaciones.[94] Tenemos que escuchar conjuntamente un doble significado, es decir, entender este «percibir»[95] en la característica y fructífera equivocidad que la palabra también tiene en nuestro lenguaje, y no por casualidad: percibir *qua asumir*: he percibido, he escuchado, he llegado a oír algo, es decir, lo he asumido; pero también: he interrogado a alguien, me lo he *puesto delante*, le he escuchado en cuanto a algo (interrogatorio de testigos ante el tribunal); eso significa: ponerse algo delante, emprender con algo y repasarlo en cuanto a algo. En el διανοεῖν se implica este *asumir* que se *pone delante* algo, que repasa un asunto en cuanto a algo, un *asumir* lo que en ello se *muestra*. Las demostraciones irrefutables de esta interpretación del διανοεῖν, que son totalmente palmarias, las encontraremos de inmediato en lo que sigue. Traducir διανοεῖν como «pensar» es simplemente una imprudencia, pues ahí no se está *considerando* lo que se quiere decir con «pensar», y no se está considerando en absoluto que Platón, justamente con el desarrollo de la pregunta planteada por la ἐπιστήμη, se está esforzando por delimitar la esencia del διανοεῖν en el sentido señalado. Ciertamente, desde este trabajo de Platón, pero desconociendo precisamente este trabajo, es decir, por vía de una decadencia, surgió más tarde el concepto de «pensamiento» y de «*ratio*», a causa del cual se le asignaron luego a la filosofía occidental los caminos que han conducido a la decadencia actual en su conjunto.

Recordemos el estado de la cuestión: si percibimos algo en cuanto al color *y* en cuanto al sonido (es decir, en cuanto a *ambos*), entonces lo percibido no puede estar percibido ni por medio del sentido de la vista ni por medio del sentido del oído. ¿Qué órgano está entonces en juego? Eso sólo puede establecerse si previamente se ha puesto de relieve qué es en realidad lo que estamos percibiendo cuando percibimos algo en cuanto a ambos. La

investigación sobre ello se extiende desde 185 a 8 hasta 186 c 6. En función del resultado de esta investigación se decide luego si la αἴσθησις puede constituir o no la esencia del saber.

Está muy lejos de toda exageración si digo que en este breve fragmento de nuestro diálogo se basa la posibilidad de la filosofía occidental hasta Kant, así como la transformación de ella que luego realizó el propio Kant. Lo que, en relación con lo tratado en el breve fragmento citado del *Teeteto*, más tarde se amplió y se clasificó en asignaturas, es ciertamente un «progreso», pero el progreso es inesencial en la filosofía. Lo decisivo sigue siendo siempre sólo el comienzo. La autenticidad y la fuerza de la comprensión filosófica sólo puede medirse en si y en cómo estamos a la altura del comienzo, en si, suponiendo que nosotros mismos hayamos de volver a comenzar, *somos capaces* de emprender el comienzo. La condición preliminar de ello es que dejemos aparte todo lo *que más tarde* se pergeñó, se asimiló leyéndolo y meramente se aprendió, y que sintamos desde la realidad más viva el origen de un preguntar elemental. Si nosotros en la filosofía no lo retransformamos constantemente todo hasta llevarlo de vuelta ahí, nos quedamos en un mover conceptos de un lado a otro sin base ni provecho, un quehacer en el que en todo momento conserva la supremacía el anárquico entregar obras del literato o la prosaica «puntualidad» del maestro de escuela.

Capítulo tercero

DESPLIEGUE GRADUAL DE TODAS LAS REFERENCIAS DEL PERCIBIR

Establezcamos de nuevo la pregunta pendiente y la tarea inminente. ¿Qué órgano entra en juego cuando percibimos algo en cuanto a *ambos*, el color *y* el sonido? La respuesta a la pregunta exige mostrar previamente *qué* se está percibiendo cuando percibimos algo en cuanto a ambos, y *cómo* tiene que ser este percibir mismo.

La investigación (185 a 8 – 186 c 6) discurre en *cuatro* pasos claramente diferenciados
(
A-D
)
.

Primer paso: Percibir el ente en cuanto tal

§ 26. Un extraño «excedente» en lo percibido más allá de lo sensorialmente dado: el «siendo» y otra cosa que es percibida conjuntamente de modo inadvertido pero irrechazable

El primer paso llega hasta 185 b 6. Pongámonos en una situación, que en la medida de lo posible no sea artificiosa, en la que acaso nuestra existencia vibra en una percepción inmediata tal que perciba al mismo tiempo color y sonido. Tumbados en el prado, miramos al azul del cielo y a la vez escuchamos el canto de la alondra. Color y sonido se nos muestran. Percibimos ambos. ¿*Qué* estamos percibiendo en cuanto a *ambos*? ¿Qué *podemos* percibir ahí?

Pero dejemos ahora que *Sócrates* pregunte (185 a 8):

Περὶ δὴ φωνῆς καὶ περὶ χρόας πρῶτον μὲν αὐτὸ τοῦτο περὶ ἀμφοτέρων ᾗ διανοῇ, ὅτι ἀμφοτέρω ἐστόν;

Teeteto: Ἔγωγε.

«Así pues, en cuanto a sonido *y* color: si los repasas, ¿no percibes antes que nada esto de los dos: que ambos *son*?

—Sí».

Percibimos color y sonido, azul y canto, *ambos*. Antes que nada: ambos *siendo*. Pero πρῶτον μὲν, «primero previamente», sólo puede decirse si se vuelve perceptible todavía *algo más* en este sentido, concretamente aquello *respecto de lo cual* esto aducido «en primer término» sigue siendo lo previo. Por eso dice Sócrates:

Οὐκοῦν καὶ ὅτι ἑκάτερον ἑκατέρου μὲν ἕτερον, ἑαυτ ῷ δὲ ταὐτόν;

Teeteto: Τί μήν;

«(Aparte de que son percibidos como siendo,) ¿no también esto: que cada uno de ellos es distinto que el otro, pero que respecto de sí es lo mismo?

—¿Qué si no?».

Es decir, percibimos los percibidos *siendo*: color *y* sonido. El color, lo uno que es; el sonido, lo otro. O al revés: siendo lo uno es siendo distinto *respecto de* lo otro, y siendo lo mismo para sí. Siendo como son, color y sonido, cada uno es siendo respectivamente algo distinto *y* cada uno es siendo respectivamente lo mismo. Distinto que lo otro, lo mismo que sí mismo, *siendo* lo uno *y* lo otro. Y no otra cosa se quiere decir cuando decimos: los percibimos a *ambos siendo*.

Sócrates sigue diciendo:

Καὶ ὅτι ἀμφοτέρω δύο, ἑκάτερον δὲ ἕν;

Teeteto: Καὶ τοῦτο.

«¿También que ambos, lo uno *y* lo otro, son *dos* y cada uno es respectivamente *uno* mismo?

—También esto».

Así pues, sólo en función de que se percibe el primer ente *y* el otro ente, podemos *contarlos*. Lo uno y lo otro no son ya en cuanto tales dos. Para eso tenemos que tomar primero el «y», en tanto que «más». Todo «más» es un «y», pero no todo «y» es ya un «más». Una multiplicidad en tanto que multiplicidad no es todavía algo contado, un «tanto y tanto». Primero tienen que estar dados ambos *siendo*, uno y otro, y entonces *podemos* —pero no tenemos por qué— tomarlos como dos.

Sócrates sigue diciendo:

Οὐκοῦν καὶ εἴτε ἀνομοίω εἴτε ὁμοίω ἀλλήλοιν, δυνατὸς εἶ ἐπισ κέψασθαι;

Teeteto: Ἴσως.

«¿No eres también capaz de ver en ellos si son *desiguales* o *iguales* entre sí?

—Supuestamente».

Es decir, también viéndolos a ambos (en el sentido más amplio de «ver») somos capaces de observar en ellos y de tomar de ellos el ser desigual e igual (en este caso, que son desiguales).

Con ello se ha concluido el primer paso en la resolución de la tarea pendiente. Se ha puesto de relieve lo que percibimos o *somos capaces* de percibir *en* la percepción de ambos. El enfatizamiento del δυνατός en la última pregunta no es irrelevante. Platón quiere expresar con ello que, en la respectiva percepción real de ambos (color y sonido), no es *necesario* que *tengamos que* tener expresamente a la vista lo que se acaba de mostrar, pero sí que en todo momento *podemos* hacerlo. Lo que ahí se acaba de mostrar en cuanto a otras cosas perceptibles y percibidas, tampoco fue extraído ni enumerado de modo arbitrario y a discreción, sino que revela una cohesión entre sí. *Antes que nada*, se perciben los dos *siendo*, y sólo entonces percibimos color y sonido, siendo distintos y siendo lo mismo, y sólo siendo así, entonces también siendo desiguales e iguales, siendo contables y contados (tanto y tanto), etc. Al revés: si ambos se nos dan como *diversos*, entonces, sepámoslo expresamente o no, hemos percibido ya lo uno y lo otro *siendo*.

Con todo ello (siendo, siendo uno y otro, ambos, mismo, dos, uno, siendo desigual, igual) percibimos algo que *se añade* al color y al sonido. Es decir, ahora hemos puesto de relieve un *excedente* (como queremos llamarlo provisionalmente) irrechazable de lo perceptible dentro de lo perceptible y lo percibido, y ahora se trata de que, por nuestra parte, realicemos una y otra vez, con toda imparcialidad, esta demostración que Platón nos ofrece. Qué *sea* por su parte eso que se pone de relieve como «excedente» (siendo, siendo distinto, siendo lo mismo), no lo sabemos. Por mucho que nos intranquilice qué sea el «más», por muy perplejos que estemos en este sentido, ahora sólo importa una cosa*: ver que* tal cosa es percibida conjuntamente en lo percibido, y por el momento nada más.

Sólo una cosa tenemos que señalar todavía: ya al comienzo de la explicación (185 a 4), Sócrates pregunta: εἴ τι ἄρα περὶ ἀμφοτέρων διανοῇ, «¿qué sucede, pues, cuando en cuanto a ambos, repasándolos, percibimos algo?». El percibirlos a *ambos* lo concibe como διὰ…, siendo éste un percibir repasando (así traduzco

διανοεῖν, y no como «pensar»); y este percibir repasando es capaz de percibir lo mostrado, o como Platón dice ahora (185 b 5) en lugar de eso: ἐπισκέψασθαι. Este término aparece inmediatamente en lugar de διανοεῖν, y ἐπισκέψασθαι, con toda certeza, no significa «pensar», sino: mirando, observar algo en una cosa, percibir algo en ella. Schleiermacher lo traduce como «investigar»: [96] eso es totalmente erróneo. Cuando percibimos inmediatamente ambos, color y sonido (uno y otro), no estamos haciendo ninguna investigación. Ésta es la primera prueba inequívoca de que διανοεῖν no significa «pensar», sino que tiene que entenderse en el sentido de un peculiar percibir y asumir.[97]

Pero aun cuando no tuviéramos éste ni los siguientes testimonios elocuentes, ya a partir de todo el contexto del problema tendríamos que comprender que Platón está realzando justamente que al percibir algo oído y visto estamos percibiendo *más* que color y sonido. Es más, este «más» mostrado: color y sonido con el carácter de *siendo*, es percibido de modo tan obviamente *inmediato* que no prestamos ninguna atención a ello. Que el cielo azul *azulea*, que *es* en el azul, y que la alondra que canta *es* cantando, nos sigue siendo tan natural que ya no nos seguimos enterando de ello. Nos *alegramos* del cielo que es por naturaleza azul y del pájaro que es cantando. Pero ahora no se trata de que nos alegremos de ello, sino de que establezcamos qué está ya asumido, justamente en todo lo percibido, *además* del color y del sonido, también y precisamente cuando, *en* la alegría por ello, no atendemos expresamente a ello ni mucho menos lo investigamos. Justamente cuando estamos tumbados así en la hierba y precisamente no pensamos en *nada* más, estamos percibiendo esto ente *de más*: lo uno y lo otro y cada uno respectivamente él mismo.

Segundo paso: Búsqueda de lo que percibe la excedencia en lo percibido

§ 27. Los órganos sensoriales: ninguna vía de paso para lo común a todo lo percibido

Ahora (185 b 7) sigue el *segundo paso* de la investigación, que está preconfigurado por el cuestionamiento (y que se extiende hasta 186 a). Sócrates plantea la pregunta decisiva:

Ταῦτα δὴ πάντα διὰ τίνος περὶ αὐτοῖν διανοῇ; οὔτε γὰρ δι᾽ ἀκοῆς οὔτε δι᾽ ὄψεως οἷόν τε τὸ κοινὸν λαμβάνειν περὶ αὐτῶν.

«Así pues, ¿todo esto [el excedente mostrado] pasando a través de lo cual percibes en cuanto a ellos [color y sonido]? Ni mediante el sentido del oído ni mediante el sentido de la vista es posible, en cuanto a ellos, tomar por sí y encontrar lo común a ellos [eso en lo que las cosas percibidas coinciden]».

De nuevo aparece en lugar de διανοεῖν una nueva palabra: λαμβάνειν, tomar. ¿Pero cuál es el órgano pasando a través del cual asumimos lo mostrado? Así se pregunta y así hay que preguntar, porque hasta ahora se ha mostrado que todo lo percibido es percibido por un *órgano*. De esto mostrado se dice ahora que es τὸ κοινὸν, lo que es *común* al color y al sonido (en nuestro caso). Platón dice (185 b 8 s.): τὸ κοινὸν περὶ αὐτῶν, y no (como 185 b 7) αὐτοῖν. Es decir, lo mostrado es común no sólo a estos dos, color y sonido, sino también al color y al gusto, al sonido y al olor y al tacto. También lo salado, lo rugoso, lo liso, cuando se lo percibe, se lo percibe *siendo*. Cada uno de ellos es distinto del otro, es entre sí diferente e igual. El carácter del ser común, de la comunidad, se extiende a *todo* lo percibido y lo perceptible en su multiplicidad.

Ambos (no sólo color y sonido, sino también sonido y gusto, etc.) son existentes, cada uno de ellos es uno respecto del otro y es distinto de éste, cada uno es distinto de cada uno. Este ser ambos

diferentes: ¿lo *oímos*? ¿O lo *vemos* con los ojos? El ser ambos existentes: ¿lo oímos o lo vemos? Ninguna de las dos. Por tanto, en cualquier caso esto es indiscutible: no encontramos sin más el órgano correspondiente, y en realidad, después de todo, tendríamos que poder indicar uno, como es posible en todo momento en los otros casos. Suponiendo que se pudiera examinar si el color y el sonido son salados o no, en todo caso enseguida tendríamos claro con qué órgano lo decidimos: que lo «salado» se percibe pasando a través de la lengua. ¿Pero tenemos también claro enseguida de tal modo con qué órgano es percibido el «siendo» o el «siendo desigual»? Aquí caemos en un apuro: no encontramos tal órgano con el que se vuelva perceptible tal ser existente, ser diferente, y similares. Tras la demostración, sólo es indiscutible *que* tal cosa es perceptible, que somos *capaces* de percibir el «siendo», el «siendo otro» y «siendo mismo», el «siendo desigual» y «siendo igual». Igualmente patente sigue siendo, después de todo lo anterior, que también aquí tiene que haber algo pasando a través de lo cual percibimos tales cosas. Sólo que, justamente en el caso presente, no lo conocemos ni somos capaces de hallarlo sin más. De este modo, se plantea de nuevo la misma pregunta agudizada (185 c 4 – 8):

Καλῶς λέγεις. ἡ δὲ δὴ διὰ τίνος δύναμις τό τ᾽ ἐπὶ πᾶσι κοινὸν καὶ τὸ ἐπὶ τούτοις δηλοῖ σοι, ᾧ τὸ «ἔστιν» ἐπονομάζεις καὶ τὸ «οὐκ ἔστι» καὶ ἃ νυνδὴ ἠρωτῶμεν περὶ αὐτῶν; τούτοις πᾶσι ποῖα ἀποδώσεις ὄργανα δι᾽ ὧν αἰσθάνεται ἡμῶν τὸ αἰσθανόμενον ἕκαστα;

En este párrafo no nos enteramos de nada nuevo, y, sin embargo, la recta comprensión del propósito *metódico* de lo que acabamos de leer es de una significación decisiva para lo siguiente y para el conjunto. Schleiermacher traduce:

«Totalmente correcto. ¿Por medio de qué opera pues aquella facultad que en todas las cosas, y también en éstas, te revela lo común, con la que enuncias de ellas el ser o el no-ser[98] y eso por lo que ahora te acabo de preguntar?».

Pero la forma de escritura del texto que nos ha llegado por vía de una tradición continuada delata que no se ha comprendido en

absoluto el despliegue interno del problema. Nos vemos forzados a una modificación del texto. Mejor dicho, no hace falta una modificación del texto, sino sólo eliminar una forma de escritura que lleva a confusión. La frase aparece escrita como pregunta. Sócrates: Καλῶς λέγεις. ἡ δὲ δὴ διὰ τίνος δύναμις… y termina con: περὶ αὐτῶν. Si de δια τινος quitamos los acentos (y al fin y al cabo los antiguos escribían sin acentos), entonces, podemos leer asimismo: διά τινος; es más, tenemos que leer así. Entonces la frase ya no es una pregunta, ni tiene por qué serla. La pregunta empieza sólo con τούτοις πᾶσι ποῖα… La frase ἡ δὲ δὴ διά τινος… se convierte ahora en un resumen ahondado del despliegue de la investigación alcanzado hasta ahora. Entonces tiene el siguiente significado:

«Así pues, la facultad que, de alguna manera, requiere una vía de paso, te hace manifiesto lo que —considerando tanto todo lo demás perceptible como también el color y el sonido— tienes de *común*, con lo que tú nombras de consuno el “es” y el “no es”, justamente eso por lo que ahora hemos preguntado [en la mostración].»

¿Qué ha sucedido por escribir διά τινος? ¿Qué significa que la frase se haya transformado de una pregunta en una simple constatación? En el conjunto del razonamiento, significa metódicamente que Sócrates vuelve a asegurar esto: en vista de lo perceptible y percibido por nosotros, existe un *excedente*, es decir, *hay* una *facultad* que de algún modo requiere la vía de paso (que aún no conocemos), y que hace perceptible el excedente con el que es nombrable lo percibido. Ésa es la situación ineludible. En relación con eso que previamente se ha avistado, sólo ahora Sócrates puede volver a plantear de nuevo con toda claridad la pregunta pendiente:

τούτοις πᾶσι ποῖα ἀποδώσεις ὄργανα δι᾽ ὧν αἰσθάνεται ἡμῶν τὸ αἰσθανόμενον ἕκαστα;

[En lugar de διανοεῖν aparece ahora δηλοῦν:] «A todo esto [a esto δηλουμένοις, es decir, a lo *común* perceptible *más allá del* color y el sonido], ¿qué herramientas sensoriales le atribuirías, pasando a través de las cuales lo percipiente en nosotros percibe tal cosa [de los elementos percibidos]?».

Que tal cosa tiene que existir, que tiene que haber de algún modo una vía de paso (διά τινος), está fuera de cuestión y no se duda en absoluto; es decir, ἡ δύναμις *es* διά τινος. La pregunta es sólo de qué tipo son estas vías de paso. Sólo preguntando así obtenemos un sentido interno y un avance en todo el razonamiento. De otro modo, todo el fragmento se vuelve superfluo y no conforme con el conjunto. Si fuera así, entonces justamente no entraría a formar parte del texto. Lo inaudito de todo texto platónico es que cada «y», «pero», «quizá», está puesto en su lugar totalmente determinado e inequívoco, y no es ningún parloteo.

¿Y qué dice la respuesta? Inicialmente no se da ninguna. En lugar de eso, el propio Teeteto trata de cerciorarse en su propia exposición sobre qué se mostró en lo perceptible en cuanto a perceptibilidad más allá del color, el sonido, el olor, etc. Un indicio de que el joven Teeteto no se limita a seguir a Sócrates y a su superioridad ni dice sí a todo, sino que ahora pretende haber realizado por sí mismo y originalmente la mostración. Eso conduce a que ahora exponga este peculiar excedente de perceptibilidad en lo perceptible (ταῦτα πάντα, 185 b 7) directamente y en una versión conceptual más precisa. En cuanto a la expresión lingüística, lo formula sustantivamente (185 c 9 ss.):

Οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι, καὶ ὁμοιότητα καὶ ἀνομοιότητα, καὶ τὸ ταὐτόν τε καὶ τὸ ἕτερον, ἔτι δέ ἕν τε καὶ τὸν ἄλλον ἀριθμὸν περὶ αὐτῶν.

«El ser y el no ser, la igualdad y la desigualdad, el ser mismo, el estar contado».

Esta formulación sustantiva del excedente no deja de tener su significado. Teeteto añade por sí mismo:

δῆλον δὲ ὅτι καὶ ἄρτιόν τε καὶ περιττὸν ἐρωτᾷς, καὶ τἆλλα ὅσα τούτοις ἕπεται,

«que en los casos particulares también percibimos el ser par e impar, y similares»,

y da una indicación fundamental sobre ello, diciendo: del excedente que está en cuestión, forma parte también todo aquello ὅσα

τούτοις ἕπεται, «lo que sigue a lo ya mostrado». Eso no significa: lo que sigue en un percibir posterior y orientado de otro modo, sino: todas las determinaciones que son *acumulables* sobre el ser y no ser, ser mismo y ser distinto, diversidad e igualdad, etc., todos los caracteres más concretos que, en cuanto a su contenido interno, ponen conjuntamente el ser y lo presuponen ya siempre, es decir, en general todo «ser así y así» en cuanto tal, en cuanto aquello que determina al ente como el ente que es. Con esto, Teeteto no sólo muestra que ve, que ha comprendido y que es capaz de hacerse presente libremente en todo su alcance el inventario que hay que mostrar, sino que también es capaz de pronunciar por sí mismo, en toda su agudeza, la pregunta (de Sócrates) que se refiere a ello (185 d 3 s.):

διὰ τίνος ποτὲ τῶν τοῦ σώματος τῇ ψυχῇ αἰσθανόμεθα,

«pasando a través de qué órgano del cuerpo emprende el alma nuestro percibir [el excendente mostrado].»

Eso tiene importancia porque ahora se hace claro que también el alma requiere un δι᾽ οὗ. Inicialmente, la pregunta era: ¿ᾧ *o* δι οὗ? Ahora vemos cómo, en esta nueva versión de la pregunta, ambos se toman conjuntamente, ᾧ (Fῇ) *y* δι᾽ οὗ, pero ya no mezclados. El alma es aquello ᾧ…, que emprende el percibir, lo percipiente. La pregunta sigue siendo: δι᾽ οὗ…, a través de qué percibe ella todo lo perceptible.

Así confirma Sócrates al joven Teeteto que le está siguiendo «muy bien» en el perfilamiento de aquello que y del modo como se está preguntando:

Ὑπέρευ, ὦ Θεαίτητε, ἀκολουθεῖς, καὶ ἔστιν ἃ ἐρωτῶ αὐτὰ ταῦτα (185 d 5 s.)[99]

Si se pasa por alto lo anterior y también lo siguiente, uno podrá extrañarse de la prolijidad, la amplitud y las múltiples repeticiones en el despliegue del problema que se ha hecho ahora. Se está tentado simplemente de saltarse en la lectura la marcha interna de la conversación y de apresurarse a leer el resultado. Pero entonces se está pasando por alto lo esencial, y nunca se alcanza la postura

correcta del co-filosofar, ni por tanto la posibilidad de apropiación del contenido decisivo. Esto es, en toda auténtica obra de la filosofía, aquello que no está dicho en palabras, lo que en todas partes sólo entra en movimiento por medio del *conjunto* de una interpretación viviente. Por eso, indico expresamente en cuatro puntos lo que hay que mantener a la vista en toda esta cuestión.

1. La mostración del excedente de perceptibilidad más allá de lo sensorialmente dado se emprende aquí, por vez primera en la historia de la filosofía, sistemáticamente y con el propósito claro de una cuestión fundamental de la filosofía.
2. El inventario que se ha mostrado y su hallarse dentro de lo perceptible resulta inicialmente tan extraño que todo depende de si se aporta la imparcialidad de, en un primer momento, asumir sin más tal cosa, aun cuando justamente no haya dado ningún punto de apoyo para captar más nítidamente y de forma expresa este inventario, ni menos aún para esclarecer su posibilidad.
3. La investigación, por el contrario (y de ahí las constantes repeticiones), tiene que asegurarse (en apariencia) constantemente y cada vez más de este inventario, para, a la vista de ello, emprender el camino recto del preguntar por su procedencia.
4. Por eso, Platón ha formulado intencionadamente el tratamiento y la elaboración de la pregunta de tal modo que salta a la vista el giro sorprendente que, desde ahora, tiene que llevar consigo la resolución de esta pregunta.

Si consideramos todo esto, entonces obtenemos por vez primera una visión de la seguridad interna de la conversación y del tremendo cuidado y sobriedad en la secuencia de los pasos particulares. Comenzamos a intuir qué modelo de un filosofar real y que está trabajando se alza ante nosotros.

§ 28. El alma como aquello que abarca en su mirada la κοινά, lo común a todo, en el διανοεῖν, pasando a través de sí misma como el ámbito de lo perceptible

Sumergiéndose resueltamente en todo el contenido de la pregunta pendiente, Teeteto es puesto en condiciones de pronunciar por sí mismo la respuesta decisiva, aunque ciertamente con una cierta precaución. No sabe decir otra cosa sino lo que le parece (185 d 8 ss.),

πλήν γ᾽ ὅτι μοι δοκεῖ τὴν ἀρχὴν οὐδ᾽ εἶναι τοιοῦτον οὐδὲν τούτοις ὄργανον ἴδιον ὥσπερ ἐκείνοις, ἀλλ᾽ αὐτὴ δι᾽ αὑτῆς ἃ ψυχὴ τὰ κοινά μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν.

«Para este [excedente], no hay de entrada ninguna vía de paso propia como para aquéllos (color, sonido, olor), sino que el *alma* siempre se me muestra como aquello que, pasando ella misma *a través de sí misma*, abarca en su mirada esto que en cada caso es común a todo».

Vemos así que las κοινά (ser –
no-ser
, alteridad – mismidad) son justamente aquello en lo que percibimos más en concreto lo que sucede con este ámbito de la perceptibilidad *interior*. Estas κοινά son justamente lo que, en todo su entramado, constituye conjuntamente el ámbito de la perceptibilidad.[100] Eso en lo que coinciden es, al fin y al cabo, algo único, y concretamente algo único tal que, en él, ellas *se encuentran juntándose*: ἕν, εἰς ὅ συντείνει (184 d 4), aquello que (como ya sabemos) forma parte del alma, con lo que sólo el alma,

conforme a su esencia, tiene una relación.

Para percibir el ser, el
no-ser
, el ser-igual, la alteridad, y similares, no hay ninguna vía de paso *propia* como para percibir el color, el sonido, etc., es más, no hay en absoluto ningún órgano corpóreo, corporal. Sino que el alma misma, δι᾽ αὑτῆς, al percibir aquél (ser), pasa a través de sí misma abarcando así en su mirada lo que nosotros hemos mostrado como común.

¿Cómo se llega a esta respuesta? ¿Qué es lo que la exige? Por un lado, *negativamente*, la exige la circunstancia de que no pueda hallarse un órgano corporal, por ejemplo para percibir la diversidad. Pero *positivamente*, justamente eso mismo que se trata de percibir (ser, ser otro, ser distinto), exige conforme a su esencia que el alma misma perciba cosas tales, y concretamente pasando a través de sí misma. ¿En qué medida? Eso no es evidente sin más. Al fin y al cabo, ¿apelar al alma no es una salida cómoda e ingenua? ¡Si el cuerpo no lo logra, entonces recurramos en auxilio al alma! Pero no es así. Después de todo, pensemos: ¿*cómo*, y cómo *exclusivamente*, en el contexto dado de la pregunta, se ha introducido eso que se llama alma? Como μία τις ἰδέα εἰς ἥν πάντα ταῦτα συντείνει, como «tal cosa como un elemento único avistado al que todo esto perceptible se tiende en su conjunto». Lo analizamos y dijimos: el alma es el ofrecerse el ámbito único de perceptibilidad, en el que todo lo perceptible confluye, siendo mantenido ahí en unidad y mismidad.

¿Pero se está hablando ahora de eso? ¡Veamos! En el caso de la percepción del excedente, se trata de cosas tales como ser,
no-ser
, ser otro, diversidad. Éstos han conocido ya una caracterización: como κοινά. ¿En qué medida general o común? El ser, por ejemplo: percibimos color y sonido, que son. Percibimos *su* ser, es decir, percibiendo ser, estamos percibiendo algo que es común a los dos, en los que ambos coinciden. En esto uno en lo que coinciden, en el «siendo», no hay nada de color ni sonido, tampoco de olor. Del mismo modo, por ejemplo, el ser-diferente es un κοινόν. Ciertamente, a causa de la diversidad justamente lo uno es *separado* de lo otro (el color del sonido). ¡Así pues, pese a todo, no hay

ninguna comunidad! Así parece. Pero el color y el sonido son distintos sólo como diferenciados. Sólo pueden ser diferenciados uno de otro en tanto que se los mantiene juntos, sólo en tanto que comparados. Coinciden en la comparación, aun cuando sólo lo hagan para ponerse de relieve como diferenciados. Lo cual significa, justamente, que *cada uno* es un diferente, que la diversidad es propia tanto del uno como del otro, que *coinciden* en la diversidad: algo uno, y concretamente algo uno tal «hasta lo que ambos se extienden» y *tienen* que extenderse, para ser en general diferentes. Así pues, vemos que estos κοινά, este conjunto que forma parte del excedente, nos muestra justamente lo que está percibido en este ámbito único de perceptibilidad, *dentro del cual* el color, el sonido y similares se muestran en toda su multiplicidad. Así pues, los κοινά tienen justamente el carácter del cual se dijo antes que el alma es aquello que se refiere a ello: un uno, un extenderse juntos.

Así entendemos sin más, *positivamente*, en sentido correcto, la conexión del excedente con el alma misma: por qué el *alma* tiene que ser y es lo único que puede ser lo que percibe τὰ κοινά. Platón dice: αὐτὴ δι᾽ αὑτῆς ἡ ψυχή, ella misma pasando a través de sí misma percibe tales cosas. ¿Pero qué puede significar aquí además el διά, donde justamente no entra en cuestión ningún órgano *corporal*, es más, donde justamente por eso no entra en cuestión ningún órgano *en absoluto*? ¿Acaso «órgano anímico» y «fuerzas»? ¡No! ¿Pero «tiene», pues, el alma *misma* una posible vía de paso? No la *tiene*: sino que ella misma *es* en sí esta vía de paso, lo que se ofrece a sí mismo el ámbito de una unidad de lo perceptible. Así, ofreciendo el ámbito, pasa a través de éste. Ella está *en sí*, en cuanto tal, *extendida* hasta lo otro que le puede ser dado, y se mantiene constantemente y sólo *en* tal extenderse. En calidad de lo originalmente percipiente,
ser-alma
significa estar extendida en sí misma, ser vía de paso, extenderse hasta algo. El alma posibilita tal cosa como un comportarse respecto de…, es decir, percibiendo, constituye de entrada por sí misma su propio extenderse, dentro del cual, por así decirlo, puede trazarse por su parte una vía de paso, en el propio referirse a algo que pueda ser dado.

Ahora bien, de la formulación lingüística de la respuesta de

Teeteto, obtenemos al mismo tiempo otro justificante para el significado que tenemos que atribuir al διανοεῖν. Fue introducido como un comportamiento en el que percibimos algo en relación con *ambos*, con el color *y* el sonido. Ya vimos que, en lugar de ello, aparece también ἐπισκέ-ψασθαι[101](185 b 5), observar algo mirando una cosa; ahora, ἐπισ-κοπεῖν (185 e 2), dirigir a ello la mirada percipiente, que aprehende. Al percibir el ser, el
no-ser
, el ser distinto, etc. el alma misma está *viendo*, percibiendo *inmediatamente*. Es más, en lo sucesivo, Platón emplea incluso el término ἐπισκοπεῖν con un significado aún más amplio, que es totalmente adecuado a su cuestionamiento.

Una vez que el joven Teeteto ha aportado la respuesta decisiva a la pregunta pendiente, dice Sócrates (185 e 3 ss.):

Καλὸς γὰρ εἶ, ὦ Θεαίτητε, καὶ οὐκ, ὡς ἔλεγε Θεόδωρος, αἰσχρός.

«Pues tú eres hermoso, y no, como decía Teodoro, feo».

A saber, en la primera caracterización del joven Teeteto (143 a), Teodoro había dicho que tiene, aunque no de modo tan pronunciado como Sócrates, una nariz respingona y ojos saltones. ¿Pero por qué Sócrates lo llama ahora «hermoso»? En lo que sigue inmediatamente tenemos la razón:

ὁ γὰρ καλῶς λέγων καλός τε καὶ ἀγαθός,

[literalmente:] «pues quien *habla* bellamente, *es* tanto hermoso como bueno».

Lo que importa en el enjuiciamiento de la belleza de un hombre, es el λέγειν.[102] Que él «hable bellamente» no significa que haga palabras deslumbrantes ni que sea un adulador.[103] λέγειν significa reunir, presentar y hacer manifiesto algo reunido, *mostrándoselo* así a otros. Quien muestra algo bellamente reunido, es hermoso y además aplicado. Sólo es capaz de tal cosa si posee concentración *interior*, unidad interior y, con ello, luminosidad de carácter, lo único que lo hace capaz (ἀγαθός) para la existencia, para el existir humano.

El καλὸς καὶ ἀγαθός (por comentarlo de paso) es al mismo

tiempo el contenido de lo que los griegos entendían por lo «clásico». Es totalmente superfluo recurrir a los historiadores de arte en la pregunta de qué sea lo clásico. Es una pregunta del existir del hombre. El καλὸς es una determinación que no concierne primariamente a la obra de arte, porque el griego no «gozaba» de las obras de arte como nosotros, sino que concierne a la existencia del hombre. De esta existencia también forma parte lo siniestro, de lo que Sófocles dice en «Antígona»:[104] «Hay muchas cosas siniestras, pero nada es más siniestro que el hombre». Esto es clasicismo griego. Esta observación en un diálogo tan decisivo, en un momento tal, indica que aquí está sucediendo un paso positivo para la comprensión de todo el problema.

El καλῶς λέγειν es la auténtica belleza del existir humano, porque justamente el hombre, conforme a su esencia, es ζῷον λόγον ἔχον, aquel «ser vivo que tiene habla», de cuya esencia más íntima forma parte el habla, que es en tanto que se pronuncia sobre el ente respecto del cual se comporta, pronunciándose así sobre sí mismo; el «ser vivo» que de esta manera hace manifiesto lo ente, lo desencubre, haciendo que suceda la *verdad*. Porque Teeteto se ha sumergido en la cuestión pendiente, la ha ido siguiendo y, hablando desde ella en su entramado y en sus límites, ha dicho eso de lo que en verdad se había apropiado, y no más, por eso es «bello» en el sentido griego, y por eso Sócrates o Platón lo llaman καλός.[105]

Con su respuesta, Teeteto le ha ahorrado a Sócrates también, tal como éste asegura, una explicación prolija y aburrida.

τοῦτο γὰρ ἦν ὃ καὶ αὐτῷ ἐδόκει, ἐβουλόημν δὲ καὶ σοὶ δόξαι (185 e 6 f.):

«Esto, Teeteto mío, era lo que también yo tenía a la vista y de lo que quería que también se te mostrara a ti».

Teeteto ha llevado ahora toda la pregunta a una explicación unitaria, que Sócrates resume así (185 e 6 s.):

φαίνεταί σοι τὰ μὲν αὐτὴ δι᾽ αὑτῆς ἡ ψυχὴ ἐπισκοπεῖν, τὰ δὲ διὰ τῶν τοῦ σώματος δυνάμεων.

Aquí vuelve a decirse ἐπισκοπεῖν; pero adviértase que se emplea

tanto para la percepción de color y sonido como también, en el mismo sentido, para la percepción del ser, del
no-ser
, del ser distinto, y similares.

«Al percibir algo, el alma abarca dos cosas en la mirada: τὰ μέν: lo uno en sí y por sí mismo; τὰ δέ: lo otro desde sí pasando a través de la facultad corporal».

Dicho con otras palabras y con relación a la pregunta conductora: en el comportamiento percipiente respecto de lo percibido, el entablar una relación con esto se lleva a cabo ostensiblemente a través de una dualidad, a saber, ahora se reúnen y al mismo tiempo se diferencian claramente dos cosas. En la percepción es lo uno *y* lo otro. Lo uno, el excedente mostrado, el ser,
no-ser
, etc., el alma lo percibe pasando a través de sí misma; lo otro lo percibe asimismo el alma, pero pasando por la corporalidad o por facultades corporales.

Con esto se ha dado el segundo paso de la investigación. Se ha respondido a través de qué pasa el alma en la percepción del ser, del
no-ser
, y similares.

Tercer paso: Caracterización de la referencia al ser del alma como aspiración al ser

Desde 186 a 2 hasta b 10 se extiende el *tercer paso,* en el que la pregunta se formula más nítidamente: qué carácter tiene la relación con el ser del alma misma pasando a través de sí misma.

§ 29. La prioridad de la aspiración al ser en el alma en tanto que la relación con lo percibido

Volvamos a hacernos presente el conjunto. En el comportamiento percipiente respecto de lo percibido se da una *relación* del percipiente con lo perceptible. Para iluminar la esencia de la percepción (estar percibido) hay que comenzar estableciendo en qué consiste esta relación, qué es todo lo que hay implicado en ella. Para ello se hizo necesario investigar, en primer lugar, qué forma parte del inventario de lo percibido. Aparte de color, sonido, olor, resultó un «más»: el ser de ello, ser otro y ser mismo, etc., y en correspondencia con este «doble» inventario, una dualidad en la *relación* con lo percibido, que el alma entabla a través de sí misma y que, al mismo tiempo, sucede en el paso a través de órganos corporales.

Pero en el esclarecimiento anterior de la relación de percepción de la que estamos hablando ahora, queda todavía un hueco. Se mostró sólo que en el inventario de lo percibido hay un más, y que este más, en su perceptibilidad y en su estar percibido, tiene que estar referido inmediatamente al alma misma. Pero *cómo* es esta referencia misma, qué carácter tiene la propia relación del alma con el ser,
no-ser
, etc., hasta ahora no se ha dicho. Eso se explica ahora, en el tercer paso.

¿Por qué es necesario? Porque aquí ya no entra en juego ningún órgano, por eso es tanto más prodigioso el modo como el alma guarda *a través de sí misma* una relación con el ser. El modo del «a través de sí misma», suponiendo que sea iluminable, caracteriza al mismo tiempo más claramente la *esencia* del alma; del «alma»

ciertamente en el sentido planteado. Pero al mismo tiempo, este tercer paso contiene la investigación en sentido inverso que complementa a la primera: ahí el excedente en cuanto tal, aquí el carácter de su relación con el alma. El tratamiento de la cuestión de la αἴσθησις conduce al objetivo de tal modo que, en ello, se hace necesariamente visible la ψυχή, y en concreto de tal modo que sólo ahora resulta una posibilidad de determinar la esencia de la ψηχή, de asignar a la palabra un significado colmado y fundamentado y de justificar el nombre.

Pero el alma, al fin y al cabo, no es una cosa cualquiera a la que luego se le fijara una relación, sino que el alma *es* ella misma la relación con… Tal ser-relación *es*
ser-alma
. La pregunta por la caracterización más precisa de la referencia al ser,
no-ser
, etc., tendrá que decir por tanto: ¿de qué modo el alma misma, en cuanto relación, se *mantiene respecto* del excedente mostrado? Este excedente es para nosotros ahora, tras la investigación anterior, lo *más conocido* (ser,
no-ser
, ser otro, ser mismo, ser distinto). Partiendo de él, se pregunta ahora en sentido inverso en cuanto a la *relación* que le pertenece, a saber, la relación del alma con él. Mostrando el excedente, en el primer paso, la investigación se encontró inicialmente con el εἶναι (185 a 9: ἐστόν), el ser. Él es aquello que nosotros πρῶτον, que percibimos antes que todo lo demás, lo que se registra no por casualidad, sino necesariamente *en primer lugar*.

Pues bien, de éste se parte también en el tercer paso (186 a 2 s.), y se pregunta:

Ποτέρων οὖν τίθης τὴν οὐσίαν; τοῦτο γὰρ μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται.

«¿Bajo cuál de los dos [momentos de la relación del percibir con lo percibido] pondrías tú ahora el ser? Pues éste es lo que en mayor medida se ha activado ya siempre en todos».

En esta concisa caracterización del ser, que luego volveremos a

encontrar, cada palabra es importante. Ya sabemos que todo lo que forma parte del excedente es κοινόν, lo común a los datos sensoriales singulares. La explicación vuelve a ser introducida (como en el primer caso) con la indicación de que lo primero es el ser, porque las demás determinaciones, como igualdad, diversidad, alteridad, en sí mismas son ya *ser*-otro, *ser*-igual, *ser*-diferente. El ser es, entre estas κοινά, lo que en mayor medida (μάλιστα) sigue conjuntamente, es decir, lo que constante y permanentemente siempre está ya conjuntamente activado. Siempre que vemos, oímos, olemos, degustamos algo sensorialmente percibido, ello se muestra ya también de algún modo y sobre todo con el carácter de un ente, en algún sentido del ser. El ser, en cierta manera, es lo último que *no está ahí*, de lo que en cierta medida nunca podemos desembarazarnos cuando percibimos algo como dado por los sentidos, y concretamente ἐπὶ πάντων: la función abarcante, que corresponde al ser a lo largo de todos lo ámbitos de lo perceptible. Lo que nos figuramos, lo que percibimos, pensamos, ponemos, ya está caracterizado como siendo.

Esta premiosidad —peculiar y que todo lo abarca— del ser de entre todo lo perceptible y lo dado, lo caracteriza justamente como lo que forma parte «en primera instancia» (πρῶτον) de lo perceptible, lo que está ahí, παρά, es decir, compareciente, lo que «comparece», donde lo ente se muestra (¡pero *no* es lo primero que nosotros *captamos*!). Con esta caracterización, en apariencia, no experimentamos nada acerca de lo que el ser mismo *sea* en cuanto tal, sino que sólo escuchamos cómo, por así decirlo, *se comporta*.

Pues bien, ahora se trata de responder la pregunta planteada, dónde pone Teeteto el ser: el ser, caracterizado de este modo, ¿pertenece a aquello que es percibido mediante un órgano corporal, o al comportamiento sin órganos, a lo que el alma misma percibe inmediatamente a través de sí misma? Teeteto responde:

‘Εγὼ μὲν ὧν αὐτὴ ἡ ψυχὴ καθ’ αὑτὴν ἐπορέγεται.

«Soy partidario de que la οὐσία forma parte de aquello a lo que el alma misma se tiende a través de sí misma y por sí misma».

Schleiermacher no traduce ἐπορέγεται correctamente, y yerra con el problema cuando dice: forma parte de aquello que el alma capta

por sí misma.[106] Ahí no aparece λαμβάνει, sino ἐπορέγεται. ἐπορέγεται significa aspirar a algo, y concretamente de modo medial: lo aspirado no sólo es algo que el alma ansía, sino que es aspirado para ella misma y sólo para ella. Por eso tampoco aparece αὐτὴ δι’ αὑτῆς, sino καθ’ αὑτὴν; κατά, aunque significa lo mismo que διά, se refiere también al mismo tiempo a que lo aspirado, en el tender, está retrorreferido al propio alma tendente.[107]

Con esto tenemos una caracterización fundamental de la relación del alma con el ser. El ser es aquello a lo que el alma tiende, no sólo ocasionalmente ni con algún objetivo, sino por sí misma, conforme a su esencia, y única y justamente para sí. El alma *es* esta tendencia al ser. En relación con la caracterización platónica, lo llamamos la aspiración hacia el ser, o brevemente: *aspiración al ser*. «Alma» es ahora, simplemente, la palabra para aspiración al ser. Según lo anterior, la tesis tiene que decir: la aspiración al ser constituye conjuntamente la relación del percibir con lo percibido.

§ 30. Tener y tender

a) Aparente incompatibilidad de tender y percibir

¿Qué significa «aspirar»? Ésta es aquí la pregunta importante. ¿Qué significa en general esta *relación* del hombre con el ser en el sentido de eso que llamamos «aspiración al ser»?

Percibir es un «*tener ante sí*» que asume algo dado. Pero si, al percibir algo, la relación del alma con el ser debe ser un *tender*, entonces, en una relación de tendencia tal, lo percibido no puede ser *tenido*, el percibir no puede ser un «*tener* ante sí» lo percibido. Pero al ver el azul celeste y al escuchar el canto de la alondra, no estamos *tendiendo* a este ente que se está dando de este modo. Todo lo contrario: tumbados en la hierba, simplemente dejamos que cosas tales vengan a nosotros. No tendemos en absoluto a ello, sino al contrario: nos dejamos rodear y mecer por ello. Percibir es asumir y, en tal asumir, *tener*, pero no un tender. Después de todo, eso a lo que tendemos es, en todo momento y esencialmente, algo que *todavía no* tenemos. Por eso, en el percibir, la relación con el ser no puede considerarse un tender. ¿Así pues, al cabo, la traducción que hace Schleiermacher de ὀρέγεσθαι es específicamente más correcta, es más, incluso la única correcta, cuando habla de un *captar* el ser? Pero Platón dice ἐπορέγεσθαι, y eso significa: tender hacia algo para sí mismo. Pero eso no se compadece con la esencia del «*tener* ante sí» percibiendo. Ambos parecen excluirse, después de todo. ¿Cómo hemos de aclararnos aquí?

¿O, después de todo, hay todavía una salida para conciliar la conducta tendente y el «tener ante sí» percibiendo algo? Se puede decir: tendemos *hacia* «percepciones», es decir, hacia aquello que es perceptible en la percepción, y a eso lo llamamos ente. Así pues, en ello estamos tendiendo a lo ente. Pero a eso cabe objetar:

Primero: no toda percepción es necesariamente *aspirada* ni nosotros la ansiamos. Al contrario: muchas, la mayoría,

simplemente nos acaecen y nos gobiernan constantemente.

Pero segundo, y sobre todo: Platón no dice que a la percepción le *anteceda* un tender, del cual sólo entonces surja aquélla, sino que dice: la relación del percibir con lo percibido consiste, *de modo conjunto*, en la relación con el ser, y ésta consiste en un tender.

Así pues, la salida no funciona, y el problema regresa con toda su dureza: por una parte, que Platón hable de una relación de «tendencia» con el ser (de ello no cabe la menor duda); por otra parte, que nuestro conocimiento de la esencia de la percepción como un asumir y «tener ante sí» algo excluya aquí un tender. Pero nuestro conocimiento de la esencia de la percepción, ¿es sin más suficiente y determinante? Al fin y al cabo, en la conversación con Platón, justamente acabamos de echar un primer vistazo a la *esencia* de la αἴσθησις. Y, en ello, al «tender»: ¿qué es eso? ¿Hemos hecho ya un intento para aclarar su esencia? No. Así, sin más, sin apoyarnos en los fenómenos de los que aquí se trata, hemos «argumentado» y demostrado que asumir es algo distinto a tender, y que éste no puede constituir el carácter de relación de aquél.

b) El perderse en el percibir inmediato

Así pues, tenemos que volver a *mirar*, o mejor dicho, tenemos que *mirar* por vez primera qué es realmente lo que hay aquí y lo que se quiere decir. Hagámonos presente el ejemplo indicado, trasladándonos con nuestra imaginación inmediatamente a la situación: nos mantenemos en un percibir, totalmente perdido en sí mismo, el azul celeste y el canto de la alondra. Ambas cosas nos salen al paso, mostrándosenos en ello como entes. Así pues, percibimos esto ente: el azul que es y el canto que es. En el percibir, ¿es *todo* un *asumir*? ¿*Qué* se asume? ¿Qué *significa*, pues: percibimos este ente que nos sale al encuentro? ¿Nos ocupamos de ello, en cuanto a que es un *ente*? No: conforme a nuestra situación, tumbados en la hierba, no nos ponemos a *ocuparnos* de algo. Al contrario: nos *perdemos* en el azul, en lo que se ofrece, y seguimos el canto, y, en cierta manera, nos dejamos *llevar* por este ente, de modo que nos *envuelve abarcándonos*. Es lo *ente* lo que nos envuelve abarcándonos, ciertamente, y no acaso la nada o alguna figuración. Pero no nos ocupamos de ello *en tanto que* un ente.

¿Qué sucedería si lo hiciéramos? Tendríamos que familiarizarnos con el azul del cielo y el canto de la alondra *en tanto que* entes, *en tanto que* comparecen. Entonces no podríamos perdernos en el azul ni seguir el canto, sino que tendríamos que desviar la vista del azul en cuanto azul y del canto en cuanto canto, y considerarlos a ambos sólo en cuanto a que son *entes*. Pero eso *podemos* hacerlo en todo momento saliendo de la percepción inmediatamente perdida, y por consiguiente podemos comportarnos respecto de lo ente también tomando conciencia exclusivamente de que y de cómo está compareciendo algo *en general* y no nada; de que, por eso, algo nos compete y nos corresponde, y de que nosotros nos hallamos ante ello. Pero, haciendo esto, hemos salido ya del percibir inmediato. Éste, por el contrario, se pierde en su ente percibido, no se ocupa de

sí mismo ni se pone de este modo frente a un objeto. Justamente este percibir perdido y que se pierde *obtiene* así inmediatamente el ente mismo, el azul que es y el canto que es. Este percibir inmediato, es decir, que precisamente se pierde, toma y percibe *en tanto que* se deja llevar. Percibe así lo ente, pero no atendiendo expresamente a *que* es un ente. Lo ente no está en tal *atención expresa*. Tal atención expresa *falta*. Lo ente está percibido en el percibir inmediato, como decimos, *sin atender expresamente*.

c) Percibir sin atención expresa y sin concepto

¿Pero todavía está percibido en general *en tanto que* ente cuando no lo percibimos *atendiendo a* que es ente? Es, en efecto, una pregunta capciosa la que nos planteamos. Pero no se puede decidir con la lógica cotidiana del sano entendimiento humano, sino sólo dejando hablar a la cosa. Miremos qué sucede ahí, conforme a la esencia, en un percibir tal.

¿Qué sucede cuando lo que sale al paso *no* lo percibimos sin atención expresa, sino que nos ocupamos de ello *en cuanto a* que es ente? Eso sólo podemos hacerlo si lo tomamos *como* ente. Eso significa: atendiendo a que le pertenece el ser. Esta atención al ser, a ser así y así, a ser distinto, y similares, sólo la podemos prestar si sabemos *en general* qué *significa* ser. ¿Lo sabemos, pues?

«Ser», *el* ser, es gramaticalmente el substantivo verbal del verbo «ser». La forma verbal más conocida de éste es el «es». «La puerta está [«es»] cerrada»: el «es» o el «está» lo entiende cualquiera. Sabemos sin más qué significa «es». Con toda seguridad, nos entendemos en el uso con el significado de «es» y de «ser», y con todas las variaciones y significados que da nuestro lenguaje, ocultos en todas las expresiones verbales y en las demás. En casos concretos puede ser dudoso si la puerta está cerrada o no, pero qué significa «es», lo sabemos, tenemos que saberlo, pues de otro modo ni siquiera podríamos *dudar* de si la puerta «está» cerrada o no «está» cerrada. *Entendemos* la palabra «es» («ser»), conocemos el significado, pero no sabemos decir a qué nos referimos «en realidad» con ella. Si se nos pregunta expresamente qué significa este «es», lo entendemos, pero no lo concebimos. No tenemos ningún concepto de «es». Entendemos «es» y «ser», pero *sin* un concepto, *sin concepto*.

Ahora bien, si lo que sale al paso, percibiéndolo, lo tomamos *como* un ente, entonces lo estamos tomando *atendiendo* al ser que le

es propio. Pero en tal «atención al ser», este ser del ente se lo entiende *sin concepto*, a saber: de antemano, ya de siempre. Precisamente porque, en ello, *no* concebimos el ser (la mayoría de los hombres no obtienen jamás un concepto de ser y, sin embargo, viven a cada momento entendiendo el ser), tampoco podemos decir cómo, pues, este ser *pertenece* al ente al cual se lo atribuimos o en el cual lo hallamos. No podemos decir de qué modo lo ente está en su ser. Pero, pese a este modo aconceptual de entender, podemos asumir, proponernos y recorrer lo ente de múltiples formas atendiendo a su ser y a su
ser-así
.

Por el contrario, el percibir inmediato, que se pierde y que es arrastrado por lo percibido, es tanto sin concepto (en cuanto al ser que ahí se entiende) como también sin atención expresa. Este *doble* «estar desembarazado», el hecho de que ni *pongamos la mira en* el ser ni mucho menos lo *concibamos*, este estar desembarazados de todo ello, nos deja precisamente *libres* para perdernos *en* lo que nos sale al paso. Pero este «desembarazados de la atención al ser» y «desembarazados del concepto de ser», no significa que ahora el ser no se lo entienda en absoluto. Todo lo contrario: nuestro entender el «es» y el «ser» no desaparece porque no nos ocupemos de él. Más bien sucede a la inversa: este entender el ser está ya siempre ahí con nuestra *existencia*. Sólo por eso podemos en ocasiones, o a menudo, aplicar la atención a él, y proponernos expresamente un ente *en tanto que* un ente, y convertirlo en objeto. Al fin y al cabo, este ente no se constituye en ente sólo porque nosotros nos estemos ocupando de él. ¿Cómo deberíamos tener jamás la ocurrencia de ocuparnos con lo ente en cuanto tal, si no estuviéramos familiarizados con él ya de entrada? Pero este estar familiarizados con lo ente sucede en un entender el ser sin concepto y sin atención expresa.

Ciertamente, este estar familiarizados con lo ente en la existencia del hombre tiene en cada caso su propia *historia*. No se limita simplemente a estar ahí, indiferentemente y por igual a lo largo de la historia de la humanidad, sino que él mismo enraíza en lo que llamamos el *arraigamiento* del hombre: en lo que, en cada caso, *son* y en el *modo como* son para él la naturaleza y la historia y

lo ente en su conjunto y en su fundamento. Este arraigamiento de la existencia del hombre puede perderse, y para los hombres actuales no sólo se ha perdido en amplia medida, sino que ya no se lo entiende en absoluto. El propio estar familiarizado con lo ente se ha desenraizado, pero este desarraigo mismo no es algo negativo, sino que, en cierta manera, se ha organizado a sí mismo y ha asumido el gobierno, es decir, la reglamentación y la legislación… de aquello que la relación del hombre con el ser y con lo ente debe ser. Si algo «es algo», si —como decimos— «hay algo en ello», eso ya no lo decide primeramente el ente mismo ni el poder con el que él es capaz de apelar inmediatamente al hombre, sino que algo *es* algo o no es nada sólo si se habla sobre ello o no, sólo si uno se *interesa* por ello. Así vive el hombre actual, en lo más elemental y en lo supremo, de aquello y conforme a aquello que el periodismo —en el sentido más amplio— le prescribe en cuanto a intereses. Hay «intereses literarios». Las obras de arte, ya totalmente al margen de su enlazamiento interno con el culto, ya no tienen su ser propio ni su fuerza operativa en medio de lo ente, sino que existen para los intereses de los americanos viajeros, de los visitantes de museos y de los historiadores de arte (que les dicen a aquéllos qué es lo que hay que hacer para que cosas tales les estremezcan). Qué sea la «naturaleza», eso lo decide el periodista, de modo que se da la situación de que unos enanitos berlineses de la literatura pretenden enseñarle a uno qué haya que entender por naturaleza. Cuando el estar familiarizado con lo ente está desarraigado en su fuerza inmediata en una medida tal como hoy sucede, entonces, ciertamente, será difícil despertar un comprensión real para la percepción inmediata de lo ente y de su inmediatez.

Y pese a todo: justamente porque este estar familiarizado con lo ente puede destruirse, también por eso puede salvarse y recuperarse. Eso vale para nosotros. Aquí no estamos haciendo un análisis irrelevante de vivencias, sino que todo es acometida y decisión. La tan celebrada «objetividad» de las ciencias sigue siendo un autoengaño mientras esta objetividad carezca de la recta relación fundamental con el objeto, que sólo puede crecer en un arraigamiento de la existencia, y que no puede conseguirse y ni siquiera protegerse con la puntualidad de los sabios. Sobre el sentido de la objetividad de los objetos sólo decide el arraigamiento

y la fuerza de la existencia del hombre. La originalidad de la comprensión del ser y la fuerza del estar familiarizados con lo ente son lo mismo, es decir, se pertenecen mutuamente. Cuanto más originalmente venga la comprensión del ser desde la profundidad de la existencia, tanto más fundamentado estará el derecho al *concepto* de ser, es decir, a la necesidad de la filosofía de llevarlo al concepto.

En función de lo mostrado hasta ahora, obtenemos una mirada interior más nítida para la esencia del comportamiento perceptivo. Es un percibir lo ente sin concepto y sin atención expresa, lo cual significa que ni nos *ocupamos* de lo ente en cuanto tal (del azul en cuanto ente, del canto en cuanto ente), ni *captamos* su ser (por ejemplo el ser diferentes como contenido propio de un saber referido a ello). Percibir no es captar el ente en cuanto tal. En el percibir, es percibido lo *ente*, pero no el ser: éste no es ahí algo percibido, algo *tenido* asimismo en el asumir. Por eso, la relación con el *ser* en el percibir inmediato de lo ente, no es una *percepción*. Pero si la relación con el ser no es una percepción, ni por tanto, mucho menos, una *captación*, entonces con ello queda libre el camino para la posibilidad de un carácter *heterogéneo* de esta relación con el ser. ¿Y de qué tipo es entonces esta relación? Queda la posibilidad de que, si la relación con el ser es un no-tener, sea algo distinto. Platón dice: es un ἐπορέγεσθαι, un «tender a».

d) Posesión libre de la verdad (saber) sólo en la relación de tendencia con lo pretendido. Tener inauténtico y auténtico

¿Qué significa aquí aspirar? ¿Pero qué significa en general *tender*? Ya hemos tratado muy en general sobre ello. Dijimos que, aquello a lo que tendemos, es algo que *aún no* tenemos. Demostración: si lo tuviéramos, entonces no tenderíamos ni podríamos tender a ello. Tender no tendría entonces ningún sentido. Según la reflexión vulgar, tender es, en sí mismo, un no-tener. Eso es una reflexión muy evidente. En función de ella tenemos que decir: suponiendo también que la relación con el ser no muestre el carácter del tener perceptivo, entonces, a su vez, tampoco puede ser un tender, pues éste es, al fin y al cabo, un no-tener, pero la relación con el ser (*qua* relación *con*…) es pese a todo, de alguna manera, un «tener» algo. En efecto. ¡Así que *consideremos* entonces, después de todo, la esencia del tender en cuanto tal, en lugar de argumentar con agudeza pero apartándonos de ella!

Tender *a* algo: eso a lo que tendemos, lo que se ve afectado por un tender, lo llamamos lo *pre-tendido*. ¿Acaso esto pretendido *no está* en el tender? Justamente, podría pensar yo. Es más, incluso no sólo está presente simplemente así y de cualquier modo, sino que se hace valer, nos atrae y nos arrastra hacia sí. Lo pretendido hace que nos atengamos a ello. Mirándolo al revés: lo pretendido está *ahí* en el tender, y donde *no* está es, justamente, en el «no tender a ello». Sólo lo tenemos «ahí» *en* el tender a ello. Pero ¿lo *tenemos*? ¡Después de todo, sólo tendemos a él! El «a qué» del tender, lo pretendido en cuanto tal, es tenido *en* el tender. *En tanto que* pretendido, *es* algo tenido; y, pese a todo, justamente sólo algo ansiado, luego algo *no*-tenido. Un fenómeno asombroso: ¡tenido y sin embargo no tenido! La relación de tender es en sí un pro-poner-se, un tener y sin

embargo un no-tener. Vemos ya que todo depende de aclarar qué significa aquí «tener». El problema de determinar la esencia del tender no es entonces tanto una cuestión de perfilar el tender como una cuestión de perfilar el *tener*, por el que siempre entendemos y podemos entender sólo un *comportamiento* humano. [Suponiendo que seamos capaces de establecer en general algo, entonces sólo será acerca de ello, y esto, como sabemos,[108] siempre en el sentido de una legislación, es decir, de un arbitrio, por el que entiendo una elección de la voluntad esencial.][109]

La pregunta por la esencia del tender es entonces una pregunta por la esencia del *tener*. ¿Qué es «tener»? Esta pregunta la volveremos a encontrar de todos modos en lo sucesivo, y nos ocupará constantemente. Ahora es importante para nosotros no sólo para la pregunta por la esencia de la aspiración al ser, sino que recordamos que en el diálogo se trata de la esencia del *saber*. Hemos tomado el saber como «posesión» de verdad. Poseer es *un* modo de tener. Qué sea poseer no es algo que pueda establecerse de *un solo* golpe. El esclarecimiento de la esencia del tener, que aquí tenemos que conducir sólo en una dirección determinada que sea adecuada para llevarnos más adelante en la pregunta por la esencia del tender, servirá más tarde para aclarar la esencia del saber como *un* modo de posesión de la verdad.

Tener[110] algo muestra para nosotros siempre el carácter de «terminado» o incluso de «consumado»: «*he* visto», «*he* arrojado». ¡Perfecto, terminado! Un comportamiento que ha llegado al reposo, que ha dejado tras de sí la inquietud del tender. Pero tener siempre queda todavía, de algún modo, a la luz de la inconsumación, del tender.

Un modo de tener es «poseer», y *un* modo de poseer (el que nos resulta más conocido) es disponer sobre cosas y bienes. Queremos hacernos presente *este* poseer (aquí sólo con fines de destacarlo, no como un ahondamiento exhaustivo del fenómeno), observando en ello que aquí lo tenido, por ejemplo, queda en cada caso a nuestra disposición inmediata para el empleo que queramos hacer. Tal poseer puede (pero no tiene por qué) considerarse y mantenerse como la forma *suprema* de poseer, precisamente porque en él se muestra la inmediatez del disponer y de la libertad de empleo, es decir, un cierto modo nuevo de *libertad* por antonomasia en tal

tener. Preguntamos: ¿cuál es entonces el carácter de comportamiento de un tener tal? Eso significa: ¿cómo se caracteriza en y con un tener y poseer tales el existir del hombre? Quien posee *de este modo puede* «disponer a voluntad» de la posesión y de lo dominado en ella. No queda sujeto a ningún otro requerimiento. Puede hacer que entre en juego cualquier empleo arbitrario de la posesión, es decir, puede dejarse llevar por cualquier carencia o necesidad arbitraria que importune sugerida por un empleo de la posesión. Un poseer libre tal, justamente en función de su amplísimo disponer, en su carácter propio de comportamiento, puede convertirse inadvertidamente entonces (pero no tiene por qué) en un perderse en todas las necesidades posibles. Lo que es un tener, pasa a ser —en su auténtico carácter de comportamiento— un perderse del poseedor. Se pierde la autonomía del sí mismo más propio en la arbitrariedad y azarosidad de las carencias y estímulos que hay que satisfacer de inmediato. Tal tener, aunque en apariencia sea una posesión consumada, no es un tener *auténtico* en el sentido estricto de autenticidad. Por autenticidad entendemos *el* modo del existir del hombre en el que éste se apropia (auténticamente) de sí, es decir, en el que, viniendo a sí mismo, llega a ser *él mismo* y puede ser él mismo. El tener descrito es *in*auténtico, porque la aparente libertad del disponer y del emplear es, en el fondo, una servidumbre bajo la falta de orden y concierto y la contingencia de las carencias y las necesidades. Aquel tener es, en el fondo, un ser-tenido por aquello que seduce al empleo de la posesión.

De aquí obtenemos fácilmente lo único que ahora nos importa: tener y tener no son en modo alguno lo mismo. Pero si esto es así, entonces destacar el tender diferenciándolo del tener tampoco puede suceder sin más de modo inequívoco. Es más: ahora se abre incluso la posibilidad de la pregunta fundamental de si el tender no será no sólo un modo del tener, sino si incluso no constituirá necesariamente y de consuno la esencia del tener auténtico.

§ 31. Tender inauténtico y auténtico. El ἔρως como aspiración al ser

Pero aquí nos sale al paso una nueva dificultad: exactamente igual que el poseer caracterizado, también el tender puede representar, pese a todo, un comportamiento inauténtico. Aquel poseer se evidenció como una pretensión sin inhibiciones de todas las carencias y necesidades que apremiaran arbitrariamente. De este modo, también el tender puede convertirse en un mero ir detrás siguiendo en dirección a lo ansiado. El tender queda entonces fijado en esta dirección única hacia lo aspirado. Con ello, se consume a sí mismo en su tender y mero pender de lo pretendido. Pero este consumirse del tender pasa a ser destrucción del sí mismo propio. Un tender tal como lo hallamos en todo apetito que se apodera de nosotros, no es menos inauténtico que el poseer antes mencionado. Lo que aquí se ve afectado por el tender, lo pretendido, no es *tenido*, sino al contrario: lo pretendido, de lo que pende el que tiende, *tiene* justamente al que tiende, y concretamente de modo que éste se queda apresado en su propio tender, perdiendo con ello de vista el sí mismo propio. Pero un tender tal es tanto más capcioso cuanto que conlleva la apariencia de ser, al cabo, energía para actuar, vitalidad y variedad de facetas.

Sea dicho sólo de paso: la capciosidad que podemos ver en el tender en este sentido se encuentra no sólo en el tender, sino que forma parte más originalmente del existir del hombre y gobierna en figuras distintas en las más diversas conductas de la existencia.

Pero si ahora nos limitamos al tender, ¿no tenemos que decir: de *todo* tender forma parte el estar apresado por lo pretendido? ¡Ciertamente! ¿Pero no se implica ya en ello, e incluso de forma necesaria, que todo tender tiene que *perderse* en lo pretendido? No. Aunque todo tender a algo es un «hacia» (lo pretendido), sin

embargo, este «hacia…» no es para el tendente necesariamente un «lejos de sí mismo». Más bien, cabe *pensar* (inicialmente) un tender que, en el «hacia lo pretendido», prenda fijamente esto pretendido *en cuanto tal, y* que en ello lo ponga rumbo *hacia sí mismo*, para hallarse a sí mismo en este poner lo pretendido rumbo hacia sí mismo, pero no hacia sí mismo como un punto y una cosa y un sujeto, sino hacia sí mismo en el sentido de la esencia del alma, que es esencialmente *relación*, y para hallarse por tanto a sí mismo justamente *como* esta relación de tendencia hacia lo pretendido. A este tender, que ahora lo pensamos sólo como *posible*, lo llamamos *aspirar pre-tendiendo*. Tal tender no tiende a la posesión de lo pretendido, sino a que algo pretendido *permanezca* mantenido en el tender, para que el que tiende, desde lo pretendido y hacia sí mismo, pueda llegar hasta sí mismo. Tal tender, *qua* aspirar, sería entonces un tender auténtico, en el que el sí mismo tendente no tiende alejándose de sí, sino regresando hacia sí, para, tendiendo de este modo, aspirar a sí pretendiendo, es decir, para ganarse a sí mismo en el tender. Lo pretendido y lo aspirado no coinciden, pero ciertamente van juntos en la esencia de este tender, es más, este tender es lo que constituye la unidad.

Pero, en un tender tal, en el sentido de aspirar pre-tendiendo, ¿qué tendría que ser lo *pre-tendido*? En cualquier caso, algo regresando de lo cual la existencia del hombre tendente llegara realmente a sí misma como un ex–sistente. Existir, hemos oído, significa: siendo uno mismo, comportarse respecto de lo ente en cuanto tal. Pero lo ente sólo está *siendo* para nosotros si entendemos el *ser*, es decir, si regresamos a lo ente desde el ser, aunque inicialmente lo entendamos sin concepto y sin atención expresa. Al fin y al cabo, Platón no dice otra cosa sino que el ser forma parte de aquello que está en la aspiración. Entonces, la aspiración al ser, justamente porque se aspira al ser, ¿sería un *modo* particular de aspirar pretendiendo? ¡No, en absoluto! Sino que es aquella aspiración en la que nosotros dejamos que impere, como medida y ley, aquello que posibilita y porta la existencia en cuanto tal desde su fundamento. A esta aspiración al ser, Platón la llama también ἔρως. Para nosotros, hombres de hoy, la fuerza semántica de esta palabra se ha perdido por completo desde hace ya tiempo (y sobre todo desde hace poco, entre otras cosas por causa del psicoanálisis).

Erwin Rohde, el filólogo clásico y amigo de Nietzsche, escribe en cierta ocasión (*Cogitata*, Diario del 11 de mayo de 1878; cfr. O. Crusius, «Erwin Rohde», Tubinga y Leipzig 1902, p. 255): «Uno de los defectos más enojosos del idioma alemán es que ἔρως y ἀγάπη se designan con el nombre único de "amor". De ahí provienen tantas malinterpretaciones y apreciaciones equivocadas del amor = ἔρως. De ahí incluso los raros *autoengaños*, sentimentales al modo alemán, sobre la naturaleza del ἐρωτικὸν πάθος. Es fácil calibrar qué importantes han venido a ser estas confusiones para la cultura y la literatura de los alemanes. Aquí se ve precisamente la importancia de las *palabras*». Es decir, en el caso del ἔρως platónico y griego no debemos pensar en lo que hoy se designa como lo erótico, pero tampoco debemos creer que el ἔρως griego sea algo que se ajusta a viejas devotas.

Pero la comprensión del ser como aspiración al ser, ἔρως, no es sólo la tendencia más auténtica (en el sentido del aspirar pre-tendiendo), que sostiene a la existencia del hombre, sino que, en cuanto tal, es al mismo tiempo el tener auténtico. Pues: 1) en el aspirar, lo pretendido nunca es tomado en posesión como una cosa ni nada similar, sino que se conserva *inabordado*, como algo pretendido; 2) pero esta conservación reserva lo pretendido al propio tendente, para que se constituya en medida y ley para su comportamiento respecto de lo ente, posibilitando así el existir desde el fondo de lo ente en su conjunto. Pero merced a ello, en tal aspirar pre-tendiendo, el hombre como existente se *mantiene* a sí mismo en medio de lo ente, es decir, en la aspiración *tiene* tanto a lo ente como, dentro de éste, a sí mismo, en la medida en que, en cuanto hombre, *puede* tener algo en general. Pero como, inicialmente y la mayoría de las veces, el «tener» nos lo disponemos siempre con arreglo al criterio del «poseer» cosas y de observar objetos, todo *tender* se nos convierte en un *no*-tener. Y porque el tender es un no-tener, a éste se le antepone como finalidad e ideal un tener en sentido cósico, y para esta concepción habitual resulta incomprensible en qué medida el aspirar auténtico es, al mismo tiempo, el tener auténtico. Sólo en la medida en que existimos desde la aspiración, somos capaces de apreciar en general qué poseemos o no poseemos de lo ente, o si «tenemos» algo auténtica o inauténticamente; es más, a partir de la aspiración puede decidirse

qué pueda significar en general para el hombre *tener* y no-tener. En el fondo, el hombre que existe auténticamente no tiende para tener y para poseer, sino al contrario: «tiene» y posee, es decir, lo ente le es encomendado con su existencia y él requiere de él para que, en la aspiración al ser, aspire a la existencia misma, en donde sucede que lo ente se hace ente y
no-ente
.

Hemos tratado ahora de aclarar lo indicado con la expresión «aspiración al ser», poniendo de relieve el aspirar pre-tendiendo en su constitución esencial, *diferenciándolo* del tener (poseer) y también del tender. Pero lo indicado, lo mentado con la expresión «aspiración al ser» (lo que está en la aspiración: lo pretendido, pero que no es eso a lo que se aspira), *no puede resistir* nuestra mirada. Se nos difumina, es más, se nos *sustrae* siempre y necesariamente cuando pensamos que tal vez permitiría que lo observáramos, como los dolores de garganta y de estómago y otras vivencias similares. Pero supuestamente podremos aproximarnos esencialmente mucho más a la aspiración al ser si decimos más claramente qué es, pues, eso que ahí está en la aspiración: justamente *el ser*. ¿Qué *es* el ser? Esta pregunta no la pregunta Platón… ni nadie después de él. Pero él trata del ser, y concretamente justo como ὧν ἐπορέγεται αὐτὴ ἡ ψυχὴ καθ’ αὑτήν, «eso a lo que el alma aspira por sí misma, para sí misma y hacia sí misma». Y en concreto, el ser es aquello que la mayoría de las veces y para todos siempre se ha activado ya y está ahí, pero no como una cosa ni como algún objeto, sino como lo aspirado. Es lo que se mantiene del modo más original y más extendido en la aspiración, sepámoslo expresamente o no. Así pues, esta caracterización de la aspiración del ser no consiente ni la pregunta de qué sea el propio ser, ni la pregunta de qué sea la aspiración en cuanto tal, sino que Platón aclara sólo qué es todo lo que forma parte de aquello que está en la aspiración del alma. Lo único que le importa es guiar la mirada al hecho de que y al modo como el ser, en tanto que lo aspirado, es lo *más originalmente* aspirado. Y eso sucede del mejor modo llevando a la mirada *otra cosa* que está en la aspiración, pero siendo *en el fondo el ser* lo que es aspirado.

§ 32. Versión más precisa de la aspiración al ser

Por eso, para volver a llevar la mirada en dirección a lo aspirado en la aspiración al ser y a captarlo, pregunta Sócrates a Teeteto (
186 5 ss
.):

Ἦκαὶ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ ἀνόμοιον καὶ τὸ ταὐτὸν καὶ ἕτερον;

—Ναί.

—Τί δέ; καλὸν καὶ αἰσχρὸν καὶ ἀγαθόν καὶ κακόν;

—Καὶ τούτων μοι δοκεῖ ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς ἄλληλα σκοπεῖσθαι τὴν οὐσίαν, ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα.

«Después de todo, ¿[en la aspiración también está] el ser igual y ser desigual, también el ser mismo y el ser distinto?

—Sí.

—¿Y qué sucede ahora? ¿Qué sucede ahora con el ser bello y ser feo, y con el ser adecuado y el ser inadecuado?

—También de éstos parece que [el alma] abarca siempre en su mirada el *ser*, sobre todo en cuanto a su relación mutua, y eso de modo que, en ella y para ella, reúne de aquí y de allá lo sucedido y lo compareciente en su referencia hacia lo futuro».

¿De qué se está hablando aquí? En un primer momento, queremos enumerarlo más bien externamente. Esta enumeración está al servicio de la tarea del tercer paso.

a. El sobreexcedente que se ha mostrado hasta ahora experimenta a su vez una ampliación. El *ser* está ahí en la aspiración, no sólo en el ser igual y ser desigual, en el ser otro

y ser el mismo, sino ahora también en el ser hermoso y feo, adecuado e inadecuado. También aquí el alma tiene su relación con el ser.

b. Esta relación con el ser se expresa ahora como σκοπεῖσθαι, abarcar en la mirada, contemplar.

c. Este contemplar experimenta una interpretación determinada: es un ἀναλογίζεσθαι, «calcular aquí y allá por lo alto».

d. En este calcular por lo alto, se calcula con el pasado, el presente y el futuro, es decir, con el tiempo.

No cabe pensar en tratar con suficiente exhaustividad todo lo que se ha tocado en los puntos enumerados. Aquí tenemos que conformarnos con aclarar lo mencionado, en el marco de la tarea conductora, lo suficiente como para ver en qué medida la relación del alma con el ser, la aspiración al ser, obtiene con ello una versión más determinada. Pues alcanzar esto es, al fin y al cabo, la tarea del tercer paso.

a) Despliegue más esencial de las determinaciones del ser en el estar templado

En primer lugar: la nueva ampliación del sobreexcedente. Justamente a partir de esta ampliación puede aclararse lo anterior en su peculiaridad. ¿Qué sucede con lo anterior? En la percepción del color, del sonido, y similares, se percibe conjuntamente: ser, ser otro, ser mismo, ser igual, ser desigual. ¿Qué tipo de determinaciones del ser son éstas? En estos caracteres del ser se nos muestra todo, así como cualquiera de las cosas que nos salen al encuentro. Todas y cada una, al margen de si tienen color o si suenan, si son pesadas o ligeras, redondas o cuadradas, tardías o tempranas, de si son una cosa de la naturaleza o un acontecimiento histórico, si son algo vivo o inanimado, una formación de la naturaleza o una obra de arte, hombre o Dios: cualquiera de estas cosas, en todas sus innumerables particularizaciones posibles, al margen de qué y de cómo sea, es *algo*. Siendo algo, es lo *mismo* consigo mismo. Siendo lo mismo consigo mismo, es *distinto* de cualquier otra cosa que sea misma consigo misma, y así también es *igual, desigual* y *numerable*. Aunque estas características del ser conciernen a *todo* ente, no sólo al real sino también al posible, sin embargo no agotan qué *sea* en cada caso *para nosotros* ese ente que compilamos con los títulos habituales de Dios, mundo, hombre. La naturaleza que nos templa del todo, que nos sostiene y nos acosa, que nos rodea abarcádonos y que nos lanza afuera, por ejemplo, *no es* sólo en la medida en que también ella es algo distinto o desigual, por ejemplo respecto de la historia. Ser otro y ser desigual y ser igual y ser en cada caso lo mismo, aunque forma parte necesariamente de ello, sin embargo no basta para caracterizar el ser de este ente, la naturaleza. Por el contrario, los caracteres *ahora* aducidos (bello, feo, adecuado, inadecuado), si los entendemos en un sentido lo suficientemente *amplio*, son un despliegue más

esencial del ser (cfr. más tarde en la Edad Media y en Kant los «trascendentales»: *verum, pulchrum, bonum*), y realmente nos dan a conocer lo ente, en medio de lo cual llevamos nuestra existencia, como lo ente que *es*, porque, aunque no forman parte de cualquier algo arbitrario, sin embargo, conciernen justamente *al* ser que nos *atañe* inmediatamente como naturaleza, historia, etc.

Lo *regocijante*, en el sentido más amplio de lo que despierta, propaga en torno a sí y levanta en uno ἡδονή (alegría), es lo que eleva nuestro temple de ánimo, lo que nos hace estar de alguna manera ufanos, en oposición a lo insatisfactorio, que baja el ánimo. El *temple de ánimo* que templa del todo nuestra existencia constantemente y desde el fondo, no podría ser lo que es si no hubiera templado de entrada nuestro existir para el regocijo por lo ente que sale al paso y para el desagrado. Sólo en la medida en que nuestra existencia está templada para eso, y por tanto para las posibilidades del cambio y de la matización del temple de ánimo, es decir, sólo en la medida en que el regocijo y el desagrado están en la aspiración del alma, puede salirnos al paso en cuanto tal lo que es regocijante, por ejemplo lo que es bello. No es que primero hallemos entes, cualquier tipo de cosas, y *luego* encontremos que nos causan una impresión regocijante, sino a la inversa: siempre nos sale al paso ya (primero) lo que está templado en términos de regocijo y desagrado, o que oscila de un lado a otro como indeterminado e indiferente (pero que no es una nada), y sólo en función de eso podemos *prescindir* del carácter del regocijo y del desagrado y *considerar* luego lo que sale al paso como algo meramente *presente*. Pero, a su vez, algo sólo puede causarnos una impresión regocijante porque nuestra *existencia* ya está templada para el regocijo y el desagrado por lo presente. Es decir, el regocijo y el desagrado, tomándolos en sentido muy amplio, forman parte conjuntamente del ámbito de perceptibilidad que nos rodea, pertenecen al círculo de lo que está en nuestra aspiración, así como el ser igual, ser diferente, etc. Al mismo círculo pertenece lo que el griego designa como ἀγαθόν y κακόν, lo adecuado y lo inadecuado, entendiendo también estas palabras en su mayor amplitud posible.[111]

Hasta qué punto Platón porfió precisamente en su etapa tardía por hallar y asegurar la conexión interna y original entre los

caracteres del ser que adujimos primero y los que hemos mencionado ahora (regocijo, adecuación), nos lo muestra su diálogo *Filebo*. Para el contexto presente basta con ver que Platón no quiere que los caracteres del ser se limiten a tales como ser distinto y ser el mismo, ser desigual e igual y el estar contado en el sentido más amplio, sino que los amplía esencialmente. Otra cosa es, sin embargo, si Platón logró realmente mostrar la conexión interna de estos caracteres del ser en cuanto tales. Él no avanzó con el problema, así como tampoco Aristóteles ni más tarde Kant, por motivos que ya yacen ocultos en el comienzo de la filosofía antigua y que el propio Platón no logró resolver. Permaneció la supremacía del planteamiento previamente sucedido de la dirección de la comprensión del ser.

b) Abarcar en la mirada las referencias del ser

Ahora bien, *en segundo lugar*, esta versión ampliada del sobreexcedente se aclara mediante una caracterización más precisa del ámbito en el que se mantiene la relación del alma con el ser, y en el que aparecen todos estos caracteres. ¿De qué tipo es la relación del alma con el ser bello, feo, adecuado e inadecuado? Esta relación se concibe ahora como un σκοπεῖσθαι: abarcar en la mirada y convertir para sí en algo vislumbrado. Ya antes encontramos una expresión emparentada: ἐπισκοπεῖν, vislumbrar configurando en aquel sentido que ya establecimos en la interpretación de la parábola de la caverna;[112] sólo que ahora se emplea con más precisión la forma medial, que significa que lo abarcado en la mirada está divisado y en dirección a quien mira, de regreso hacia él. No sólo mirar en el sentido del mero contemplar o mirar fijamente a algo presente, sino con carácter de tendencia: ver en el sentido de mirar con vistas a algo…, previamente, hacia…, a algo, dirigido hacia…; σκοπός es lo que ha sido configurado vislumbrándolo, algo cuya intención se tiene por *anticipado*: la intención,[113] la finalidad (su apreciación). Lo que tenemos *propiamente* «en vista» es justamente lo que, por lo común, *no* estamos viendo, sino que *sólo* lo tenemos en vista, y concretamente en un sentido medial: *determinante* para nosotros (para nuestro comportamiento). Es decir, σκοπεῖσθαι es ver *con una finalidad*, por tanto ver y tendente y por ello apropiado para designar el carácter del aspirar pretendiendo. La aspiración al ser no es un apremio ciego, sino un tender *vidente*, que vislumbra y que tiene en vista eso a lo que aspira. σκοπεῖσθαι, propiamente, no significa vislumbrar, ocuparse de ello, sino estar ocupado con otra cosa teniendo en vista (para esa otra cosa) aquello por anticipado.[114]

La pregunta es de nuevo: ¿*qué* es, pues, lo que de este modo se vislumbra y se tiene en vista? Platón dice: ἐν τοῖς μάλιστα πρὸς

ἄλληλα (σκοπεῖσθαι) τὴν οὐσίαν, «el ser», naturalmente, y concretamente, «la mayoría de las veces, en cuanto a la reciprocidad», es decir, la *referencia* de lo uno con lo otro. *¿Por qué* viene aquí a la mirada sobre todo lo referencial en el ser? ¿Por qué se habla aquí de repente de ser *recíprocamente*? Porque se han mostrado nuevos caracteres del ser: idoneidad y regocijo. Idoneidad, por ejemplo, siempre es en sí misma idoneidad *de* algo *para* algo; regocijo es siempre regocijarse *de* algo *para* algo. Lo referencial no es algo posterior, sino que forma parte de la estructura esencial de este ser. Muestra en sí referencias de la remitencia de una cosa a otra. Tales referencias son lo que el alma mantiene para sí a la vista cuando existe en su relación con el ser. Este πρὸς ἄλληλα, estas referencias de remitencia, en cuanto tales forman parte del círculo de visión del εἰς ὅ, de la aspiración del ser, lo constituyen conjuntamente.

c) Interpretación de las referencias del ser en el συλλογισμός

En tercer lugar: pero este vislumbrar las referencias del ser experimenta aún una determinación decisiva, se sigue caracterizando como ἀναλογίζεσθαι. Esta caracterización no atañe tanto a la referencia misma con el ser cuanto al modo como esta referencia se despliega conforme a los caracteres del propio ser. Λόγος, λέγειν, significa recopilar, reunir algo en sus referencias, juntar lo uno con lo otro, de modo que, en este juntamiento, ambos se *presentan* y vienen a la *mirada* como recopilados. Pero este ser vislumbrado no es un captar objetual, tampoco una reflexión lógico-formal, formar conclusiones y similares. Cuando nos sale al paso algo regocijante y nos mantenemos *dentro de* la alegría, entonces la estamos *entendiendo* (la alegría, el regocijo), es más, tenemos que entenderla; pero este modo del ser no es *captado*, aunque se lo vislumbra. Es la referencia, basada en la ἀλήθεια, con lo ente en cuanto ente, la reunión de lo que se muestra en cuanto a lo uno (ἕν), la firmeza y constancia únicas de lo compareciente; λόγος no significa aquí «pensar», ni hay que concebirlo jamás «lógicamente», sino a partir del contexto de οὐσία, αλήθεια, δόξα, νοεῖν. De este modo, λογίζεσθαι significa: reunir diversas (cosas y) referencias; en el modo como uno considera a otro, contar con ambos; más exactamente: ἀνά, ir de un lado a otro recopilando, es decir, yendo de un lado a otro, tener en cuenta como es debido las referencias de remitencia en cuanto tales. Contar no en el sentido del operar con números, sino como cuando decimos: contamos con situaciones y circunstancias. Este «contar con…» es una caracterización más precisa del aspirar. Ἀναλογίσματα (186 c 2) son lo que se manifiesta en el ἀναλογίζεσθαι y sólo en él. De este modo, el ἀναλογίζεσθαι es la forma propia en la que este mirar y lo pretendido en la aspiración se despliegan en cada caso, un ir de un

lado a otro, concretamente entre estas referencias: de un algo hacia aquello para lo que aquél es adecuado. Todas estas referencias del ser no se *captan* ni se mientan en cuanto tales, ni son hechas ellas mismas objetos, sino que sólo están ahí en tanto que se cuenta con ellas, en cuanto que se las tiene en consideración como es debido. ¿En qué? En el percibir y experimentar y practicar (etc.) lo ente. El alma las despliega en forma del ἀναλογίζεσθαι, y ellas, así esclarecidas, se proyectan sobre ella. El ἀναλογίζεσθαι designa el modo como lo aspirado entra aquí en juego.

Poco después (186 d 3), para este comportamiento del alma, Platón emplea otra expresión característica: συλλογισμός, en el sentido más general para el modo como la relación con el ser procede con éste, es decir, como lo deja imperar en la aspiración en tanto que lo pretendido. Es decir, la misma raíz, pero no ἀνά, sino σύν, juntos. Sería totalmente erróneo traducir aquí συλλογισμός como «silogismo», es decir, como la designación técnica para la forma de la conclusión teórica, tal como más tarde la desarrolló la lógica. No obstante, Schleiermacher[115] cae en este error. Aquí no sólo no se trata de una «conclusión» y de un «concluir», sino que no se trata en absoluto de eso que se da en llamar una actividad lógica, es decir, «pensar». La palabra λόγος (λογίζεσθαι) en ἀναλογίζεσθαι y en συλλογισμός no debe inducir a ello en modo alguno. Pues estas palabras se emplean aquí todavía *antes* de toda elaboración de la «lógica» como disciplina técnico-formal, en la conexión más estrecha con la pregunta fundamental de la filosofía por el *ser*.[116]

Aquí hemos de guardarnos de pensar en lo lógico en sentido actual. Lo que Platón tiene a la vista es algo mucho más original: cómo, al hilo conductor de la pregunta por el «saber» (es decir, por la verdad, es decir, por la referencia con lo ente no-oculto, es decir, con lo ente en cuanto tal, es decir, con el ser), la *referencia* con el ser (ἰδέα) se funda en el «dejar manifestarse», y éste se afianza en el λόγος. Ciertamente, igual que aquí no se trata de la referencia del ser con el pensamiento lógico ni con la formación lógica del pensamiento (formas del pensamiento y del juicio), sin embargo hay que atender al modo como, con ello, el λόγος se repliega a la ψυχή y al hombre, y a que, en el desarrollo de la filosofía, en cierto sentido ya en Aristóteles, desde estos planteamientos se llega luego

finalmente a poner la referencia del alma al ser y a sus formas en una relación esencial con la *ratio*, con el juicio y las formas del pensamiento, de modo que Kant trata de deducir las determinaciones del ser en general, las categorías, al hilo conductor de la tabla de categorías. Pero este desarrollo erróneo posterior (λόγος, luego «enunciado», y previamente «apelación») no debemos introducirlo con nuestra interpretación aquí en el planteamiento platónico, que, en cuanto a su tendencia, apunta a un sitio totalmente distinto.

d) Primer destello de la referencia del ser al tiempo

Lo *cuarto* que nos resultó fue esto: que en el ἀναλογίζεσθαι, en este despliegue de lo que vislumbra la relación con el ser, el alma toma en consideración debida lo pasado, lo presente (lo que comparece) y lo futuro, o dicho más exactamente: la *referencia* de ambos a lo futuro, es decir, que todo contar con el ser está referido en sí a las relaciones *temporales*. El seguir, yendo de un lado a otro, las referencias del ser, está orientado al futuro y vislumbra el pasado y el presente en su remitencia a aquél. Mejor dicho: en la relación con lo futuro, lo pasado y lo presente se entienden y se los valora en cuanto tales, o se los decide desde el futuro, en tanto que el alma, en sí misma, hace que lo sido y lo compareciente se correspondan mutuamente en su referencia a lo venidero, a aquello de lo que todo depende y en lo que todo se junta.[117] La relación con el ser es, en sí, un contar con el tiempo.

Ciertamente, el tiempo del que aquí se habla no es el tiempo del reloj, con el que medimos la sucesión de las cosas y fijamos los acontecimientos en puntos temporales, sino que el alma, por ser relación con el ser, *es* en sí, *antes* que toda relación con las cosas individuales, relación con el tiempo.

Hay que conceder que esta referencia fundamental de «ser y *tiempo*» con la que Platón topa aquí, destella aquí sólo como un primer y débil amanecer, para volver a sumergirse de inmediato (y definitivamente) y desaparecer en la noche de la lógica ciega del entendimiento, que luego llegará al poder.

Aunque también Aristóteles expresó que el alma tiene una relación esencial con el tiempo, sin embargo, de modo característico, lo hace en su *Física*, en un contexto que no atañe a la relación del alma con el ser, sino donde se trata de cómo el conocimiento de la naturaleza puede medir y determinar los

procesos naturales como dinámicos. Entre los momentos determinantes esenciales de un ente móvil se encuentra, junto a lo ilimitado, el lugar y el vacío, también el tiempo. Pero una referencia interna con el problema del ser en cuanto tal, del ser mismo con el tiempo, no está visto, así como tampoco Aristóteles da una *esclarecimiento* de la relación del alma con el tiempo. Sólo dice que si no hubiera alma, tampoco habría tiempo.[118]

Sólo San Agustín hizo en el Libro 11 de sus *Confesiones* el primer gran y único intento de hacer visible la conexión esencial interna entre el alma (*animus*), o mejor dicho, el «ánimo», y el tiempo, pero con un propósito teórico. Con ello queda totalmente alejado de la adherencia específica del alma a la relación con el *ser*, y *todavía más alejado* de una visión de la adherencia de *ser y tiempo*, aunque ésta, conforme al asunto, no quepa eludirla.

Pero también la indicación que hace Platón sobre la referencia entre ser y tiempo es demasiado concisa e indeterminada como para que podamos extraer demasiado de ella. Es suficiente con que el pasaje, que hemos desmenuzado en su contenido (con los cuatro puntos comentados), delate hasta qué punto Platón se esfuerza por delimitar más nítidamente la relación del alma con el ser (la aspiración al ser) y aclararla desde diversos lados, y eso *sin* que la pregunta expresa misma por la esencia del ser haya sido planteada.

Hasta qué punto hay ya en Platón una visión expresa y propia de la referencia del ser con el tiempo, no puede constatarse objetivamente. Es suficiente con que vengan ya aquí a la mirada estas referencias de lo presente y lo pasado, y en concreto con una referencia *sobresaliente* al *futuro*.

Antes de que resumamos e iluminemos del todo la caracterización de la aspiración al ser en una forma más sistemática, tenemos que seguir primero hasta el final las aclaraciones del tercer paso, toda vez que ahí encontramos todavía una nueva determinación importante.

§ 33. El «sobreexcedente»: no una adición a lo percibido, sino un destacamiento conceptual de diversos caracteres del ser en el círculo de visión de la aspiración al ser

Lo siguiente (186 b
2-10)
forma en sí mismo una unidad.

Sócrates: Ἔχε δή· ἄλλο τι τοῦ μέν σκληροῦ τὴν σκληρότητα διὰ τῆς ἐπαφῆς αἰσθήσεται, καὶ τοῦ μαλακοῦ τήν μαλακότητα ὡσαύτως;

Teeteto: Ναί.

—Τήν δέ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλω καὶ τὴν οὐσίαν αὖ τῆς ἐναντιότητος αὐτὴ ἡ ψυχὴ ἐπανιοῦσα καὶ συμβάλλουσα πρὸς ἄλληλα κρίνειν πειρᾶται ἡμῖν.

—Πάνυ μέν οὖν.

«¡Así pues, atente a lo que has dicho! ¿Podrá ser de otro modo sino que ella [el alma] percibe la dureza en lo duro pasando a través del tacto, y lo mismo la blandura en lo blando?

—Sí, así es.

—Pero el ser, el
ser-qué
y el
ser-que
, y el
ser-así
y el ser opuestos, y también a su vez el
ser-qué

del ser opuesto, el alma misma trata de destacarlos distinguiéndonoslos, yendo por sí misma de un lado a otro, y juntándoselos en ello.

—Así es».

¿Qué se dice y se quiere aquí? Sócrates prosigue la conversación con un Ἔχε δή: «Así pues, atente a lo que has dicho»; δή tiene el significado de una remitencia a lo dicho anteriormente, a partir de lo cual, por tanto, *resulta* algo, que ahora tiene que fijarse expresamente con toda tranquilidad. Y concretamente se trata de una oposición (μέν… δέ).

Por *un* lado, viene a hablarse de la percepción de lo duro y de lo blando, con lo que, desde luego, sucede lo mismo que con lo coloro y lo sonoro. La dureza de algo, el color, el olor de algo, lo percibimos sólo pasando en cada caso a través del tacto, la vista, el olfato. Tocamos algo duro, pero *la dureza misma* (ser duro) *no* podemos tocarla, así como tampoco percibimos la coloreidad, sino siempre sólo un color (cosas coloras individuales). Sin embargo, para percibir lo duro, y asimismo los colores, evidentemente tenemos que *entender* qué *significa* dureza y coloreidad. Pero eso está de alguna manera *ahí*, y por consiguiente exige un comportamiento en el que sea tenido ahí.

Con ello está por *otro* lado (lo que ya conocemos) la posibilidad de tener en la mirada el *ser*, el

ser-qué

de lo percibido (es decir, de lo duro, de lo coloro), es decir, la dureza y la coloreidad. Asimismo, el *hecho de que* lo percibido en cada caso *sea así y así* (su

ser-que

, etc.). Es más: la propia alma, por sí misma, no sólo tiene ya a la vista todas esas cosas, sino que también puede incluso *orientarse* específicamente a ellas, por ejemplo en el sentido de que el ser diverso, el ser opuesto de uno respecto del otro, a la luz de lo cual experimenta *dos* cosas (color y sonido), en cada caso los toma específicamente en su mirada, y pregunta acaso por el

ser-qué

del propio «ser opuesto» y destaca la esencia de la opositoriedad *en general*. Así sucede con cualquiera de los caracteres del ser que se encuentran en el círculo de visión de su aspiración al ser.

Dicho más exactamente: el alma *intenta* tales cosas (πειρᾶται), *puede* intentarlo. En tal medida, estos caracteres del ser y sus conexiones esenciales y diferencias esenciales no le están *dados* específica y expresamente sin más, aunque tales cosas las vislumbra constantemente, sino que tiene que ponerse por sí misma a discernir contrastándolas las líneas de las referencias esenciales. κρίνειν significa discernir, diferenciar, no juzgar (en sentido kantiano). Por ello se esfuerza (πειρᾶται) el alma, recorriéndolo (eso que hay que distinguir) y, al hacerlo, juntándolo constantemente en lo uno (el ser) (ὄρεξις: su marcha hacia el ser y su esfuerzo por éste, y sólo *así* y por eso, su esfuerzo por sí misma). Estas referencias del ser, siendo que antes imperaban por lo general fusionadas, indeterminadas, es más, desconocidas, ella tiene que hacérselas —por así decirlo— plásticas en una articulación de su esencia. El alma realiza este discernimiento articulador moviéndose en sí, desde sí y para sí, de un lado a otro en estas referencias, y juntándolas en su estar referidas. Desde sí y para sí: eso significa que para ello no requiere necesariamente experimentar un ente determinado individual y atenerse a él, sino que, gracias a tal discernimiento articulante, desde sí misma el alma misma pasa revista al círculo de visión de lo que está en la aspiración, que con ello resulta iluminado y es traído a la posibilidad de ser llevado expresamente al concepto. El «tener a la vista» el ser, que antes era aconceptual, ahora pasa a ser concipiente.

Por *un* lado está el percibir inmediato y perdido en sí de lo duro, lo coloro, lo sonoro, que requiere del paso a través de los órganos, donde, no obstante, también se entienden ya la dureza, la coloreidad y cosas semejantes, aunque sea sin atención expresa y ni concepto. Por *otro* lado, la libre posibilidad de atender a lo que se ha vislumbrado ya desde siempre, y de articularlo y esclarecerlo gracias a tal articulación. Ahora bien, estos dos lados, que el alma perciba cosas individuales por vía de paso a través de las facultades perceptivas individuales, y que, en ello, siempre tenga ya a la vista las referencias del ser, no sólo se los distingue sin más como hasta ahora, sino que se muestra que se *pertenecen mutuamente*. Ambas cosas son uno y lo mismo. El alma del hombre, una y la misma alma, tiene que y puede hacer lo uno *y* lo otro.

Sólo con ello llegamos al resultado decisivo del tercer paso.

Consiste en una revisión de la conexión entre lo percibido con los sentidos y lo que inicialmente captamos como «sobreexcedente». Lo percibido en la percepción, esto y aquello que en cada caso está determinado de tal y cual modo (lo coloro, lo sonoro), sólo lo podemos tener ante nosotros *sobre la base* de la aspiración al ser. Sólo porque el alma aspira al ser, puede a la luz de lo aspirado tener ante sí, es decir, percibir, es decir, *tomar* como verdadero,[119] en cada caso esto o aquello dado como algo conseguido y tenido. Todo «tener ante sí» y tener en general lo ente, se funda en una aspiración al ser. Es decir, el ser
(ser-qué
, ser otro, etc., pero *también* la coloreidad, la dureza), está siempre ya vislumbrado y en juego en una percepción de lo ente. Está contenido ahí en la aspiración, aunque no se lo perciba, y lo pretendido en la tendencia está orientado rumbo a nosotros, para que nos haga *poseíble* esto y aquello como coloro y sonoro. Por eso, el ser en la unidad de todos los caracteres correspondientes se lo caracteriza de forma totalmente inadecuada cuando, como hasta ahora, lo tomábamos meramente como el «sobreexcedente» que cabe mostrar además de lo sentido y percibido (lo coloro, lo sonoro) dentro del círculo de lo percibido. *¿Por qué* Sócrates designa estos caracteres como sobreexcedente? Sólo cuando, en la investigación de lo percibido, *partimos* inicialmente del color y el sonido, etc., y luego constatamos que, en ello, todavía se percibe *más*, topamos *también* con el ser, ser diferente, etc. Es decir, en el orden de la investigación, en la prosecución hacia lo que todavía vendrá, podemos decir: este más es un *añadido* a lo sentido. Pero lo que luego encontramos también ahí posteriormente, en cuanto al asunto y en cuanto a su esencia, no es el «más», el añadido, sino, a la inversa, lo que está dado *previamente: el dato previo* (pero no reconocido ni mucho menos concebido o cuestionado en cuanto tal). Más exactamente: en la medida en que no está dado ya expresamente en la *atención a algo*, es lo que, en el vislumbrar tendente*, nos es puesto delante*, lo tenido previamente (*a priori*) a la vista, eso que ya tiene que estar entendido para que, en general, algo perceptible podamos percibirlo como un ente, es más, justamente como no otra cosa que lo que constituye conjuntamente el ámbito que nos es puesto delante de posible perceptibilidad.

Así pues, sólo ahora concebimos más claramente la caracterización del alma que Platón dio ya al comienzo, y que nosotros formulamos así: la esencia del alma es ponerse delante un círculo de visión, un ámbito hacia dentro del cual se extiende lo perceptible. No un más ni un añadido, sino la *situación* por la que estamos *rodeados* ya de siempre. Este *estar rodeados* por el ámbito de perceptibilidad, *sucede* en la aspiración. Sólo la aspiración, únicamente en cuyo ámbito es posible en cada caso todo lo alcanzable y lo alcanzado (lo tenido), sólo la aspiración es también lo que puede poner delante y mantener alrededor un ámbito tal que hay que poner delante y que rodea. Este ámbito está llenado, es constituido por las referencias del ser que hemos encontrado ahora. El modo como el alma se lo pone delante, es la aspiración. Pues la aspiración al ser, *qua* tendencia, es todavía en el «desde sí» un «lejos de sí» y un «hacia»… Pero en cuanto que aspirar pretendiendo, no se pierde en lo pretendido como algo que meramente se ansía, sino que tendiendo a…, mantiene a lo pretendido *apoyándolo*,[120] de tal modo que, al mismo tiempo, la tendencia regresa desde lo pretendido hacia sí, a la propia alma tendente.

Así pues, el percibir en el paso a través de los órganos individuales no está limitado en cada caso mediante éstos sólo a *su* campo respectivo: el sentido de la vista al color, el oído a sonidos, etc.; un sentido limitado tal jamás podría percibir dentro de su campo un único elemento percibido, tenerlo ante sí como este ente dado determinado, si no le subyaciera la ambición. Pues tal «tener ante sí» algo es siempre un alcanzar, es decir, un reposar con base en un aspirar, en el que éste no desaparece, sino que se cumple de un modo propio.

Que el alma en cuanto tal sea una aspiración al ser, significa que el hombre, existiendo, y habiendo salido de sí mismo, está ya siempre con lo ente, porque está orientado al círculo de visión del ser que le rodea. Pero la aspiración del ser es al mismo tiempo el modo como el alma se cobra originalmente a sí misma. Pues ella misma *es* originalmente la relación hacia.., la relación de la aspiración, que en sí misma tiende de regreso hacia sí misma, y ella se cobra a sí misma en la medida en que se mantiene en esta aspiración. Qué significa que el hombre es *él mismo*, o un *sí mismo*, sólo puede concebirse desde este fenómeno de la aspiración al ser.

Con ello se ha consumado el tercer paso. Tiene como objetivo caracterizar positivamente la relación del alma con el ser.

Cuarto paso: Ser hombre en tanto que histórico en la intervención y en el afianzamiento[121] (παιδεία)

§ 34. El enraizamiento de los caracteres «abstractos» del ser en la unidad de la existencia corpórea. Su diversidad respecto de la naturaleza sin «sí mismo». Ser más allá de sí mismo en la nostalgia original

¡Recordemos al servicio de qué tarea suceden todos estos pasos! La pregunta pendiente dice: ¿qué órgano está en juego cuando percibimos algo en cuanto a ambos, color *y* sonido, es decir, en cuanto a lo uno *y* a lo otro percibido? La respuesta a esta pregunta exige una investigación de *qué* es lo que en general se percibe cuando percibimos en cuanto a *ambos*, y *de cómo* tiene que ser la propia percepción de lo percibido. El primer paso aportó la mostración de lo que, en aquel momento, llamamos «sobreexcedente», que ahora ya no debemos seguir llamando así. El segundo paso formula más expresamente este sobreexcedente, y muestra cómo sucede este percibir el sobreexcedente: la percepción sólo puede suceder por medio del alma misma, y sólo ella puede entablar una relación con el ser. El tercer paso muestra cómo hay que entender esta relación con el ser: como aspiración al ser. ¿Pero no es la indicación de ello lo que nos pone sobre todo en dificultades y confusión? Así pues, si queremos abarcar de un vistazo todo eso y no queremos reprocharnos nada, tenemos que confesar que estas consideraciones sobre el ser y la aspiración al ser eran cualquier cosa menos transparentes y aprehensibles; al contrario: eran extrañas, no concebibles inequívocamente, confusas y además «abstractas», tal como el entendimiento habitual designa cosas tales.

Así es y así sigue siendo inicialmente. No podemos exigir que en unas pocas horas se nos haga palmariamente claro y aprehensible lo que, desde entonces, siglos enteros no comprendieron y tuvieron que dejar que se les escapara. Más aún, quizá lo tratado, conforme a su esencia, no pueda formularse jamás como tesis cualesquiera de una ciencia cualquiera, ni como constataciones de reflexiones cotidianas. Quizá justamente de la aspiración al ser y de su comprensión forme parte también un requisito peculiar, sin el que toda la consideración queda incompleta.

Así es, y no sólo «quizá», sino con toda certeza. Pese a haber esclarecido por muchos lados la esencia de la comprensión del ser, tenemos que mantener a la vista que no somos capaces de captarla como si en cierta manera fuera una cosa, sino que queda bajo condiciones peculiares. Por eso sigue un *cuarto* paso (186 b 11 - c 6). Sócrates toma la palabra sobre su pregunta, que al mismo tiempo es una respuesta, y todo lo que Teeteto dice a ello es absolutamente sí.

Οὐκοῦν τὰ μέν εὐθὺς γενομένοις πάρεστι φύσει αἰσθάνεσθαι ἀνθρώ-ποις τε καὶ θηρίος, ὅσα διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει τὰ δὲ περὶ τούτων ἀναλογίσματα πρός τε οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν μόγις καὶ ἐν χρόν ῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας πα-ραγίγνεται οἷς ἂν καὶ παραγίγνηται;

—Παντάπασι μέν οὖν.

«¿No es propio por naturaleza de los hombres, así como de las fieras, y concretamente tan pronto como han venido al mundo, percibir todo lo que es asumido en su paso a través de la corporalidad, y que en cuanto asumido de tal modo se extiende hasta el alma? Pero eso con lo que se cuenta [en consideración a aquello asumido], a saber, su ser y las circunstancias que suceden con él, ¿no se activa sólo con esfuerzo y sólo con el tiempo, en tanto que [el hombre] lleva a cabo muchas cosas, obteniendo así un afianzamiento, e incluso esto sólo en aquellos a quienes les es concedida esta conquista?

—Es totalmente así».

En primer lugar, aquí volvemos a topar con la doble caracterización de la percepción, que ya conocemos desde el resultado del segundo

paso. En lo percibido hay, por un lado, algo que les sale al paso a los *sentidos* individuales, y al mismo tiempo, justamente, esto que sale al paso, que sale al paso *siendo* en la multiplicidad de su ser (pero entendido sin atención expresa y sin concepto). Ahora ya no se trata de analizar esta diferencia dentro de lo percibido, más aún, tampoco de atender a la pertenencia mutua de ambos (en el sentido de que la comprensión del ser represente el dato previo para lo dado en los sentidos), sino que ahora hay en cuestión algo distinto: cómo esta pertenencia mutua *está enraizada* en la unidad original de la existencia del hombre, cómo ambos están *ahí* en y con esta existencia, y cómo esta unidad misma exige un modo de ser del hombre peculiarmente *escindido*. A este respecto, se distingue nítidamente: lo que percibimos en el paso a través de los sentidos, es φύσει; que esto percibido sale al paso siendo (en su ser), se desarrolla sólo como παιδείᾳ, en el curso de la *historia* de la existencia (μόγις καὶ ἐν χρόν ῳ).

Φύσει, «por naturaleza», quiere decir: sin nuestra intervención, pero al mismo tiempo referido esencialmente a ésta e incorporado ya a nuestro comportamiento. La αἴσθησις es *por* naturaleza, pero no ni nunca *como* naturaleza. La αἴσθησις del hombre es más bien, desde el comienzo, algo distinto que la naturaleza, aunque la comprensión del ser, en la que está incorporada, todavía no se haya despertado y sea indeterminada y en un primer momento permanezca indesarrollada: pero esto significa que, en su indeterminación, está ya ahí. Esta indeterminación de la comprensión del ser (en hombres recién nacidos) no deja de significar algo, sino que es algo positivo, de lo que el animal carece toda su vida, porque le falta por completo la comprensión del ser.

Si aquí mencionamos al hombre junto con el animal, lo hacemos sólo en atención a que a ambos, al hombre y al animal, les afluye lo perceptible sin su intervención. Pero no se ha dicho nada de como qué ni de cómo esto que afluye y concurre se extiende dentro del ámbito de la perceptibilidad, ni menos aún del modo como el animal permanece firmemente fijado a un círculo tal. La αἴσθησις del hombre está *por naturaleza* en el paso a través de los órganos sensoriales y la corporalidad. Pero justamente por eso, en el hombre la *corporalidad* es desde el comienzo otra cosa que mera naturaleza: está originalmente uncida a la aspiración al ser. No es que primero

sea una corporalidad meramente animal y luego se le añada algo. El hombre nunca puede ser animal, es decir, naturaleza, sino que existe siempre o bien *por encima* del animal, o bien, cuando (como decimos) «se animaliza», se ha degradado ya *por debajo* del animal, justamente porque es hombre. Porque la naturaleza no tiene la elevación interior del *existir* que forma parte de la esencia del ser-hombre como «*ser más allá de sí*», por eso la naturaleza tampoco puede *caer*.

El cuerpo del hombre nunca es, ni en cuanto a su modo inmediato de estar dado, ni respecto a su modo de ser, mera naturaleza. Más bien, pende en cierta manera entre su altura y su abismo, es la *vía de paso* de uno a otro y estancia abierta a ambos, pero nunca sólo algo encerrado en sí y velado «para sí», sin sí mismo, como lo cual tenemos que concebir la naturaleza. El cuerpo forma parte de la existencia del hombre.
Ser-ahí
en el sentido del existir es un modo de ser fundamentalmente distinto que el de la naturaleza. Sólo en función de un determinado *no tomar en consideración* el cuerpo como cuerpo humano, el cuerpo pasa a ser (no naturaleza, sino) algo que se corresponde con la naturaleza (nunca ella misma, sino obrando como ella). A su vez, este no tomar en consideración la humanidad del cuerpo y atender a él sólo como si fuera naturaleza (que nunca la es), sólo es posible con base en la comprensión del ser, es decir, si ya entendemos previamente qué significa la naturaleza. Este destacar la naturaleza como naturaleza requiere a su vez de un hilo conductor positivo, es decir, de entender la naturaleza en general. ¿*Desde dónde* la entendemos? Nunca en una experiencia subjetiva de la propia corporalidad (como una corporalidad percibida o en función de datos de percepción de nuestra corporalidad artificiosamente preparados en el sentido de la psicología), sino que, inmediatamente (primariamente) a partir de la experiencia del mundo —respecto del cual se comporta nuestra existencia en la medida en que existe como «ser en el mundo»—, la naturaleza se *abre*: a saber, como *poder* de la naturaleza, día y noche, tierra y mar, procreación, crecimiento y degeneración, invierno y verano, cielo y tierra. ¿Y *como qué* se experimenta? El «poder de la naturaleza» sólo se muestra como tal cuando irrumpe en aquello

que el hombre mismo domina, a saber, como aquel todo que el hombre, en último término, *no* domina, y al cual sin embargo permanece sujeto y por el cual es sostenido; lo que es suprapoderoso y, en calidad de tal, *templa* al hombre necesariamente en su esencia, es decir, en su aspiración al ser, en cada caso de tal o cual modo. En el temple de ánimo, la naturaleza está ahí originalmente. Tan pronto como el hombre existe (es decir, tan pronto como existe *corpóreamente*), merced al cuerpo está rodeado de lo perceptible y lo percibido; lo cual significa al mismo tiempo que con su cuerpo, *en tanto que* naturaleza, vibra *conjuntamente* en el conjunto de la naturaleza, aunque lo haga a *su* manera. La supremacía de la naturaleza en un sentido múltiple, y por tanto ella misma, se revela sólo cuando el hombre ensaya su propio poder y fracasa a causa de aquélla. La estrechez y desasistencia e impotencia del mundo circundante inmediato, pero pese a todo abierto, del hombre, es el escenario original de la manifestación de la amplitud, la lejanía, la supremacía y el carácter cerrado de la naturaleza: éstas no son sin aquéllas, y a la inversa. La naturaleza en cuanto tal sólo es tan vieja como el instrumento y la herramienta del hombre, no más vieja. La naturaleza en cuanto tal sólo *impera* donde se entiende el *ser*; pero el ser se entiende en la aspiración al ser, o, como dicen los griegos, en el ἔρως. De éste forma parte lo que llamamos el estar templada originalmente la existencia. Temples de ánimo fundamentales, como contento y júbilo, miedo y horror, son modos originales, es más, *los* modos originales en los que la naturaleza imperante «determina» al hombre templándolo, es decir, afina su templamiento original en cada caso de tal y cual modo. Como tal fuerza templante se manifiesta originalmente.

Pero la corporalidad del hombre no *es* naturaleza, ni siquiera cuando aflige al hombre, cuando lo hace impotente y *sin firmeza ni afianzamiento*. Aún entonces la falta de firmeza y afianzamiento del *existente* en cuanto tal es lo que, en la existencia del hombre, y conforme a su modo de ser, *abarca* el ser corporal y, aunque sea como impotente, lo *determina*. Es decir, la aspiración al ser es, para la existencia *entera* del hombre, el fundamento de su esencia.

Lo que aquí se dice sobre la aspiración al ser y sus ἀναλογίσματα, nos da al mismo tiempo la indicación sobre la

primera comprensión de la *existencia* humana. Pero esta comprensión del ser no sucede por naturaleza, sin nuestro quehacer, sino que exige la *intervención* del sí mismo propio del hombre, y esta intervención, si alguna vez se consigue, sólo puede conseguirse, dice Platón, «con esfuerzo» y «con el tiempo». La intervención del sí mismo más propio tiene que traer a éste en medio de lo múltiple, en lo que tiene que imponerse el πράττειν del hombre. Sólo en la confrontación con lo ente le surge al hombre la articulación y el esclarecimiento, el despliegue y al mismo tiempo el colmamiento de lo que lo ente es y puede ser para él. Sólo en ello crece él en el *afianzamiento* en el que es mantenido todo comportamiento para con lo ente, es decir, para con el existir, y en la que dicho comportamiento, dependiendo de sí mismo, propiamente *es*. Pero esta intervención de la esencia propia y el afianzamiento que de ella surge, no le son concedidos sin más a cualquier hombre ni a todos de igual modo. Cada existencia, y esto lo sabían los griegos como nadie más antes ni después de ellos, tiene su ley y su rango. Toda nivelación es en el fondo *empobrecimiento* de la existencia, no en cuanto a estas o aquellas posesiones y bienes, sino en cuanto al ser en general. Pero cada vez *sucede* esta historia, en la que el hombre, como existente, se repliega a su sí mismo (no a su pequeño «yo») sólo con base en la aspiración al ser: esto mismo también está ahí en la intervención de la aspiración. Es decir, la aspiración al ser no aparece en el hombre como un estado cualquiera, jamás nos la encontramos como una cosa o una propiedad anímica, como un proceso presente, jamás podemos ocuparnos de ella como de un objeto científicamente aprehensible, sino que la esencia propia de la aspiración al ser exige que sólo pueda ser en y como la aspiración misma.

Porque pasamos esto por alto o lo olvidamos, caemos en el peligro de buscar la aspiración al ser en alguna parte como si fuera algo dado, de hablar sobre ella y, en este sentido, de obtener un concepto de ella. Pero este peligro nos rodea continuamente, porque la existencia sucumbe continuamente a ver el auténtico tener algo en el hecho de que lo tenido sea una posesión en *el* sentido de poseer que hemos aclarado. Porque el hombre sólo con esfuerzo y sólo rara vez entiende que el modo propio de poseer es para él la aspiración, que, propiamente, sólo es *ahí* lo que es mantenido para

él —como decimos— en la *nostalgia* más original, por eso sólo rara vez resulta la intervención original y el auténtico afianzamiento de la plena aspiración al ser. Eso es, a su vez, el motivo por el cual nos resulta tan difícil de captar lo que se ha indicado con estas palabras. No porque sea difícil, porque sea algo enmarañado que exija conocimientos y artimañas especiales, sino porque rara vez *sucede realmente*, y eso significa: en su propia claridad simple e inmediata. Por eso, el hombre sigue siendo ajeno a este fundamento esencial de su existir. Quien quiera *entender* la aspiración al ser, es decir, saber qué es ella, tiene que saber siempre al mismo tiempo cuál es el único modo como puede *ser*, es decir, tiene que *ser capaz de* su sí mismo propio.[122]

§ 35. Insuficiencia de la primera respuesta de Teeteto. La percepción siempre es ya más que percepción. Experiencia ampliada de la αἴσθησις como condición de posibilidad del no-ocultamiento

Sólo con este resultado peculiar, es decir, con la indicación de la παιδεία, se ha concluido la investigación preliminar articulada en cuatro pasos. El resultado es curioso, porque no nos da un conocimiento de algo, sino que nos encomienda la ineludibilidad de la intervención de nuestro sí mismo propio.

La pregunta pendiente está respondida desde ahora. Decía: ¿con qué órgano percibe el alma algo, cuando percibe algo a través de ambos, del color *y* el sonido?

1. ¿Qué percibe ahí? Lo ente.
2. Sólo a través de sí misma puede el alma tener una relación con éste.
3. Esta relación es la aspiración al ser.
4. Pero esto sólo sucede en la intervención y el afianzamiento (παιδεία) del sí mismo propio del hombre, conforme al rango y a la ley de su existir.

Pero la investigación que tuvo que poner de relieve todo eso en su estricta conexión interna, en un primer momento está por su parte totalmente al servicio de la pregunta de qué es la αἴσθησις. Esta pregunta se nos determinó con más precisión en esta otra: en la

relación del percibir con lo percibido, ¿qué es lo que constituye la *relación* con lo ente que sale al encuentro en ella? Había que llegar hasta esta pregunta, porque la αἴσθησις se planteó como lo que representaba la *esencia del saber*. Pero saber es posesión de *verdad*, es decir, de no-ocultamiento de lo ente. Por tanto, en tal posesión de la verdad reside una relación con lo ente. Sólo donde ésta se da, hay la posibilidad del no-ocultamiento, y por tanto de la posesión de verdad, es decir, de saber. Sólo hay saber donde hay una relación con lo ente.

Si este encadenamiento unívoco de las preguntas nos lo analizamos con toda claridad, conservando en ello a la vista el resultado de la investigación que hemos comentado hasta el final, entonces vemos sin más que la pregunta de si la αἴσθησις constituye la esencia del saber, es decir, de si *puede* constituirla en general, está ahora decidida, y concretamente en un sentido *negativo*: que αἴσθησις *no* es saber; y al mismo tiempo, *qué* es ella. La confusión inicial del concepto (percibir lo ente) ha desparecido ahora: en un sentido estricto y propio, ella es lo que está dado a los *sentidos*, pero en un sentido más amplio es esto al mismo tiempo como un *ente*. Sólo el concepto más amplio de «percepción», que es también al que se refiere Teeteto, se refiere también siempre a lo ente.

Ahora puede decirse *qué* constituye lo verdadero en la esencia de la percepción, y qué forma parte del ser verdadero de un percibir. Así, en una sucesión extremadamente breve, en rápida secuencia de preguntas y respuestas que se siguen, se obtiene ahora (186 c 7 – 187 a) la decisión sobre la tesis de Teeteto. Gracias al análisis de la esencia de la verdad, y de la mano de la interpretación de la parábola de la caverna, sabemos que cuando lo no-oculto se vuelve *más desoculto* (ἀληθέστερον), entonces también lo ente (ὄν) se vuelve *más ente* (μᾶλλον ὄν). Esto forma una unidad con aquello, y no es sólo acaso una consecuencia, sino que para que algo deba poder estar no oculto en algún grado, previamente tiene que darse ya como ente. No-ocultamiento es en sí no-ocultamiento de lo ente; es más, hemos visto que, para los griegos, la palabra «no-ocultamiento» la mayoría de las veces no significa otra cosa que lo ente mismo en su no-ocultamiento. Considerando esta referencia a lo ente que para los griegos, y especialmente para Platón, reside en

la esencia de la ἀλήθεια, pregunta ahora Sócrates a Teeteto (186 c 7):

Οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν, ᾧ μηδὲ οὐσίας;
—Ἀδύνατον.

«Ahora bien, ¿hay alguien que sea capaz de acertar con algo en su no-ocultamiento que no haya topado ya también con lo ente en cuanto tal [en su *ser* justamente ese algo]?
—Imposible».

Aquí tenemos ἀληθείας τυχεῖν, y al mismo tiempo, o previamente, οὐσίας τυχεῖν. Topar con lo ente es la condición de posibilidad de topar con el no-ocultamiento. Schleiermacher ha malinterpretado por completo la frase. Él traduce: «Ahora bien, ¿puede alcanzar la verdadera esencia de algo aquello que no haya alcanzado su existencia?»[123] Schleiermacher opone aquí ἀλήθεια y οὐσία, en el sentido de la posterior distinción escolástica entre *essentia* y *existentia*, esencia y existencia. Esto no tiene aquí ningún sentido, sino no-ocultamiento (en cualquier sentido) y ente (y por tanto en su qué o cómo).
(186 c 9 - e 12).

Sócrates: Οὗ δὲ ἀληθείας τις ἀτυχήσει, ποτὲ τούτου ἐπιστήμων ἔσται;
Teeteto: Καὶ πῶς ἄν, ὦ Σώκρατες;
—Ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἔνι ἐπιστήμη, ἐν δὲ τ ῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμ ῷ· οὐσίας γὰρ καὶ ἀληθείας ἐνταῦθα μέν, ὡς ἔοικε, δυνατὸν ἅψασθαι, ἐκεῖ δὲ ἀδύνατον.
—Φαίνεται.
—Ἦ οὖν ταὐτὸν ἐκεῖνό τε καὶ τοῦτο καλεῖς, τοσαύτας διαφορὰς ἔχοντε;
—Οὔκουν δὴ δίκαιόν γε.
—Τί οὖν δὴ ἐκείνῳ ἀποδίδως ὄνομα, τῷ ὁρᾶν, ἀκούειν, ὀσ φραί νεσθαι, ψύχεσθαι, θερμαίνεσθαι;
—Αἰσθάνεσθαι ἔγωγε· τί γὰρ ἄλλο;
—Σύμπαν ἄρ’ αὐτὸ καλεῖς αἴσθησιν;
—Ἀνάγκη.
—Ὧι γε, φαμέν, οὐ μέτεστιν ἀληθείας ἅψασθαι· οὐδὲ γὰρ

οὐσίας.

—Οὐ γὰρ οὖν.

—Οὐδ ἄρ’ ἐπιστήμη.

—Οὐ γὰρ.

—Οὐκ ἄρ’ ἄν εἴη ποτέ, ὦ Θεαίτητε, αἴσθησίς τε καὶ ἐπιστήμη ταὐτόν.

—Οὐ φαίνεται, ὦ Σώκρατες. καὶ μάλιστά γε νῦν καταφανέστατον γέγονεν ἄλλο ὄν αἰσθήσεως ἐπιστήμη.

Me limito a dar la traducción, que es evidente en sí misma tras todas las aclaraciones anteriores:

«Pero en relación con aquello cuyo no-ocultamiento no ha alcanzado alguien, ¿puede éste ser jamás un sapiente?

—¿Cómo pues, Sócrates?

—Así pues, en lo que sale al encuentro en las impresiones [ἐν τοῖς παθήμασιν] no hay ningún saber, pero sí en lo que se presenta reunido [ἐν συλλογισμ ῷ] con referencia a aquello [que sale al encuentro]. Parece que aquí es posible llegar a tener el ser, y así también el no-ocultamiento, mientras que ahí [con las meras παθήματα] parece imposible.

—Así se evidencia.

—Ahora bien, ¿llamas de igual modo tanto a aquello [las παθήματα] como a esto [συλλογισμός], siendo que ambos tienen en sí diferencias tan grandes?

—En modo alguno sería aquello una designación conforme a la esencia.

—Así pues, ¿qué nombre quieres asignar a aquello: al ver, oír, oler, tener frío y tener calor?

—Lo llamo αἴσθησις, αἰσθάνεσθαι, percibir. ¿De qué otro modo, si no?

—¿Así pues, en su conjunto lo llamas percibir?

—Necesariamente.

—¿Pero, según lo que hemos dicho, a ella [a la percepción] no le es dado llegar a poseer el no-ocultamiento? ¿Luego entonces, tampoco el ser?

—No.

—¿Luego entonces, tampoco el saber?

—No.

—Pero entonces, Teeteto, ¿percepción y saber nunca serían lo

mismo?

—Nunca, como se ha evidenciado, Sócrates. Y ahora la percepción se ha hecho patente sobre todo en que es algo distinto que el saber [ἄλλο ὄν αἰσθήσεως ἐπιστήμη].»

La αἴσθησις, si por ella entendemos la sensación con los sentidos, no es un saber, por consiguiente no tiene ninguna ἀλήθεια, ningún ἀληθές. Con ello se ha rechazado la primera respuesta intentada a la pregunta conductora de la conversación: cómo hay que determinar la esencia del «entender de algo» (a saber, como percepción). En la percepción (en el sentido del ver colores, oír sonidos) no reside ninguna relación con lo *ente*, es decir, ni siquiera la *posibilidad* del no-ocultamiento. Sin embargo, se sigue teniendo a la vista eso a lo que Teeteto se refirió desde el principio con la palabra αἴσθησις, es más, esto se establece como aquello a lo que se refiere el cuestionamiento siguiente: el inmediato «tener ante sí» lo ente. Pero en la medida en que lo ente *es* percibido, la αἴσθησις es ya de entrada algo *distinto*, y en el fondo, y naturalmente en el caso del hombre, es algo distinto ya desde siempre. Percepción siempre es ya *más* que percibir. Por eso, la «percepción» es *equívoca* respecto a lo que es *percibido*. En la comprensión natural, es dos cosas: en primer lugar, percibir lo ente; en segundo lugar, ver el color, oír el sonido, y similares.

Esta tesis de Platón es sorprendente si pensamos de inmediato en Aristóteles, que dice exactamente lo contrario, y concretamente con relación justamente a lo que dan los sentidos. La tesis fundamental de Aristóteles (en *De anima* III, 427 b 12) es: αἴσθησις τῶν ἰδίων ἀεὶ ἀληθής. El color, el sonido y similares, los designa como ἴδια, lo que es propio de cada sentido, lo que sólo él percibe. «El percibir aquello que en cada caso sólo es capaz de darlo un sentido, es siempre verdadero». Pero Platón dice: la αἴσθησις no tiene en absoluto ninguna verdad. Cómo quizá, no obstante, estas dos tesis se pertenecen *mutuamente*, pero cómo en ellas se hace valer una diferencia en la concepción de la esencia de la ἀλήθεια, no puedo explicarlo aquí. La tesis contraria de Aristóteles queremos citarla aquí ahora sólo para indicar que el camino que Platón emprende en nuestro diálogo no es el absolutamente único, pero que tuvo tan grandes consecuencias en la repercusión posterior de los resultados obtenidos en él que ni siquiera Aristóteles fue capaz de darle la

vuelta a la prosecución del problema dada con ello.

El resultado de Platón: αἴσθησις καὶ ἐπιστήμη οὐ ταὐτόν (no son lo mismo) no tiene por qué significar necesariamente que la αἴσθησις no ocupe ningún puesto ni desempeñe ninguna función en el saber, sino que, por el contrario, puede dejar abierta la posibilidad de que, aunque la αἴσθησις forme parte del saber, e incluso necesariamente, sin embargo no lo constituye por sí misma ni en primera instancia. Sería tentador e instructivo indagar cómo, tras un gran interludio en la historia de la filosofía, *Kant* topa justamente con este problema en los apartados fundamentales de su obra capital, la *Crítica de la razón pura*, ciertamente que en una forma totalmente distinta, determinada por toda la tradición que hay en medio, que ya porta en sí la filosofía occidental y que, por eso, no debe equipararse con Platón. Debo renunciar a entrar en ello. (Remitamos a *Kant y el problema de la metafísica*). Lo que aquí nos incumbe, se encuentra en otra dirección.

Capítulo cuarto

INCOACIÓN DE UN TRATAMIENTO DE LA SEGUNDA RESPUESTA DE TEETETO: ἐπιστήμη ES ἀληθὴς δόξα. AMBIGÜEDAD DE δόξα

§ 36. La segunda respuesta surge de la pregunta por la no-verdad, que hemos pasado por alto en las explicaciones anteriores (desencubrimiento y aspiración al ser)

Para nosotros es importante que la pregunta por la αἴσθησις (y por tanto la pregunta por el saber) está estrechamente vinculada con la pregunta por el ser y por la relación con lo ente. Hemos podido seguir constantemente que y cómo el fundamento para el tratamiento y la resolución de la pregunta conductora (si la esencia del saber consiste en la percepción) reside en la referencia esencial de no-ocultamiento y ser. Ahora bien, la interpretación de la parábola de la caverna dio la visión de que la verdad *qua* no-ocultamiento no aparece en alguna parte como algo que exista por sí mismo, sino que *es* sólo, y eso lo exige su esencia, como suceso, y en concreto como suceso fundamental, en el hombre como un existente. A eso que sucede en el hombre como un original «dejar surgir el no-ocultamiento», lo hemos llamado el *desencubrimiento*. Pero en la interpretación del «Teeteto» topamos igualmente con algo que tiene que suceder en el fondo de la existencia del hombre. Lo llamamos la *aspiración al ser*. De este modo, a partir de dos puntos de arranque y de ámbitos de cuestión totalmente distintos, hemos topado en cada caso con un acontecimiento fundamental en la existencia del hombre: desencubrimiento y aspiración al ser. Cada vez resultó también que eso con lo que topamos no son sucesos en el hombre que se limiten a discurrir y que el hombre pueda constatar o no, sino que ambos son algo que reclama la esencia propia del hombre mismo: que suceden en cada caso sólo tal como el hombre los aprehende y los convierte en ley, tal como el

hombre se mantiene a sí mismo en la esencia de su sí mismo propio, es decir, tal como, interviniendo, toma afianzamiento en la existencia. Por eso no es casual que, en *ambas* investigaciones de Platón, en el pasaje decisivo (en la parábola de la caverna en la primera frase, aquí en el «Teeteto» en la conclusión) se trate de la παιδεία, de la relación que el hombre, en función de su afianzamiento propio, entabla por sí mismo con lo ente y, por tanto, con lo verdadero.

De ahí obtenemos una cosa: que la pregunta por el ser, tanto como la pregunta por la verdad (no-ocultamiento), y eso significa: al mismo tiempo la pregunta por la unidad interna del suceder la aspiración al ser *y* el desencubrimiento, es una pregunta por el hombre mismo que tiene una orientación totalmente determinada y que reclama al hombre en un sentido totalmente determinado; una pregunta por el hombre merced a la cual no queda firmemente fijado acaso a su pequeño yo y a sus contingencias, a sus miserias y necesidades, sino con la que la amplitud y la originalidad de su fundamento esencial, es decir, de su existencia, se abre para la relación con lo ente en su conjunto, y nosotros intuimos algo de lo siniestro de este ente: πολλὰ τὰ δεινὰ κοὐδὲν ἀνθρώπου δεινότερον πέλει.[124]

¿Qué es lo que sucede ahí como aspiración al ser? Esta aspiración, ¿es por sí misma al mismo tiempo el poder que un desencubrir tiene que ser, y es por tanto desencubriente? Esta pregunta sólo podemos *plantearla* porque sabemos qué poco cerca está de nosotros la esencia de la verdad y menos aún la esencia del ser; qué poco cerca, mientras no entendamos nada de la *no*-verdad y menos aún de lo
no-ente
.

¿Pero dónde se queda esta pregunta por la esencia de la no-verdad? Así habremos preguntado impacientes desde hace ya tiempo, suponiendo que, a lo largo de las observaciones particulares, no hayamos perdido de vista entre tanto el contexto entero de las lecciones. Después de todo, para entrar en esta pregunta por la esencia de la no-verdad y en la única solución que ha habido hasta ahora a cargo de Platón, hemos convertido justamente este diálogo, el «Teeteto», en tema de la interpretación.

La pregunta por la no-verdad no apareció durante el tratamiento de la primera respuesta a la pregunta por la esencia del saber. Por el contrario, aparece en el tratamiento de la *segunda* respuesta, que se da ahora en el «Teeteto». Pero entonces, si de todos modos no recorremos *toda* la conversación de principio a fin, sino que nos hemos establecido en algún lugar en el medio, ¿no podríamos habernos ahorrado la investigación anterior sobre la αἴσθησις? Así parece, sobre todo si, además, concedemos por un momento que esta regla de que se debe y se puede «ahorrar» esto y esto, tendría un sentido y una legitimidad en el filosofar. ¿Por qué no hemos arrancado ya de la segunda respuesta? Esto tiene sus motivos esenciales, que se nos harán evidentes cuando hayamos conocido algo más de cerca el carácter de la segunda respuesta a la pregunta de qué sea el saber.

Aún no hemos llegado al objetivo. Queríamos mirar cómo plantea y trata Platón el problema de la no-verdad. En primer lugar, diciéndolo muy en general: no hemos arrancado ya de la segunda respuesta por el simple motivo de que, entonces, no habríamos podido entender nada de todo el fragmento siguiente, es más, ni siquiera habríamos podido entender *por qué* como segunda respuesta a la pregunta conductora se produce justamente la que se da. ¿Pero —se podría preguntar— hay que saberlo necesariamente? En efecto, pues en el marco de esta segunda respuesta así determinada y de su tratamiento *aparece* el problema de la no-verdad, y es justamente decisivo que veamos de qué tipo es el *contexto de la pregunta* en el que está puesto este problema. No se trata de ver cómo *define* Platón la no-verdad (no la define en absoluto), sino de cómo este problema se *plantea* aquí por vez primera en la filosofía. Pues sólo cuando eso sea claro tendremos una cierta seguridad de topar con la base y el suelo que aquí se atribuye a la esencia de la no-verdad. Es más, el único propósito es despertar de una vez la comprensión de dónde *está* en general la *pregunta* por la esencia de la no-verdad, es decir, en el círculo de *qué* preguntas *plantea* Platón la pregunta por la esencia de la no-verdad, y de qué modo, con ello, se convierte en *problema* un paso decisivo, pero un paso que al mismo tiempo conlleva la ocasión de que la pregunta se salga de inmediato del camino y se degrade a algo inocuo, a un asunto accesorio y fácilmente desagradable, y que

la no-verdad se considere como un contrario, quizá con razón indeseado, de la verdad en tanto que carácter del enunciado.

La segunda respuesta a la pregunta conductora, justamente, no sigue así sin más ni por casualidad ni arbitrariamente a la primera, así como tampoco la primera apareció casualmente; de ésta dijimos que no surge por una ocurrencia superficial de Teeteto, por algún capricho, sino de la experiencia totalmente natural. Por eso, se trata ante todo de hacer claro cómo la segunda respuesta es impulsada e incitada por la respuesta a la primera, y se desarrolla desde ésta dentro del *marco* en el que los griegos entienden en general este enunciado. Ya a partir de ello se hace claro que el rechazo de la primera respuesta, aunque en su mero resultado sea negativo, obtiene una significación *positiva* para el desarrollo posterior del problema, al margen de la importancia de la investigación sobre la relación con el ser, una investigación que siempre se mantiene *por sí misma*, al margen de cómo resulte la pregunta por la ἐπιστήμη.

El propio Sócrates indica (187 a 3 ss.) que el resultado de la investigación no es puramente negativo. Después de todo, el tratamiento ha avanzado tanto hacia delante que, ahora, se mantiene excluido todo un ámbito en el que *no* se debería preguntar si se planteara la pregunta por la esencia del saber. Vemos que Sócrates vuelve el significado del resultado a lo metódico, y que éste se acrecienta si, como acaba de sugerir y como constantemente sugiere la αἴσθησις, pensamos en requerirla como esencia del saber, en la medida en que la «αἴσθησις», entendida sin haberla explicado, nos ofrece lo ente mismo en su comparecencia. Pero lo que posibilita este ofrecimiento de lo ente y su comparecencia justamente no es la αἴσθησις en el sentido de asumir lo dado por los sentidos, sino la αἴσθησις sólo en la medida en que es sostenida e iluminada ya previamente por la aspiración al ser. Αἴσθησις y ἐπιστήμη *no* son lo mismo si αἴσθησις es sensación. Sin embargo, la determinación del saber como αἴσθησις da un indicativo esencial si αἴσθησις se entiende como *percibir lo ente*; es más, justamente entonces se ha ganado el suelo desde el que se puede volver a plantear la pregunta por la esencia del saber (referencia al ser). Y *ése* es el siguiente propósito, es decir, preguntar cómo se comporta el alma cuando, por sí misma, se esfuerza (πραγματεύηται, 187 a 5) por eso que llamamos lo ente. Sólo donde se da esta relación con

el ser hay una posibilidad original de comparecencia de lo ente, y por tanto de no-ocultamiento de lo ente, y por tanto de verdad, y sólo entonces puede hablarse en general de posesión de verdad, es decir, de saber. Es decir, como hilo conductor metódico para todo lo sucesivo resulta que, lo que sea el saber, es decir, la esencia del saber y su posibilidad interna, hay que buscarlo de entrada en el campo donde la relación con el ser sucede en cuanto tal. O dicho brevemente*: la pregunta por la esencia del saber y su verdad es una pregunta por la esencia del ser*, y no acaso a la inversa, que la pregunta por la esencia del ser venga *después* de la pregunta por la esencia de la verdad e incluso del pensamiento. Pero —como la verdad está adherida peculiarmente al ser— esta pregunta puede, es más, tiene que representar la *vía de paso* para aquélla.

Por eso dice ahora Sócrates/Platón con una prudencia extraordinaria: la esencia del saber no hay que buscarla en lo que *nosotros llamamos* αἴσθησις, sino en ese comportamiento autónomo del alma respecto de lo ente al que nos referimos cuando tenemos a la vista el alma, en la medida en que ella αὐτὴ καθ᾽ αὑτὴν πραγματεύηται περὶ τὰ ὄντα (187 a 5), «trata de conocer mejor por sí misma y desde sí misma el círculo de lo ente». Según el resultado de lo anterior, sólo entonces puede haber la posibilidad de verdad y de saber. Pero Sócrates se guarda de fijar ya este comportamiento del alma con alguna denominación firme, sino que sólo da una línea conductora específica para la pregunta. Pues todos los nombres obtienen su significado específicamente fundado (cfr. αἴσθησις) sólo gracias a la investigación. La pregunta es, justamente, qué comportamiento humano muestra este carácter del πραγματεύηται de lo ente, del tratar de conocer mejor lo ente en la relación con éste, de modo que justamente este comportamiento posibilite lo que llamamos posesión de la verdad, es decir, no-ocultamiento de lo ente. Pues es incuestionable que el no-ocultamiento de lo ente forma parte del saber. Sócrates da sólo la indicación general de en qué dirección hay que buscar el comportamiento esencial para el saber, y le encomienda a Teeteto aducir un comportamiento tal que cumpla con esta indicación.

§ 37. Doble significado de δόξα (visión): imagen y opinión

La dirección del preguntar ha quedado fijada ahora a la determinación de la referencia con lo ente. ¿Cómo hay que determinarla a ésta? Teeteto responde (187 a 7):

Ἀλλὰ μὴν τοῦτό γε καλεῖται, ὦ Σώκρατες, ὡς ἐγᾦμαι, δοξάζειν.

«Este comportamiento del alma que tienes a la vista como aquello donde está el saber [posesión de verdad], me parece que se llama δοξάζειν».

Sócrates asiente, y al mismo tiempo exhorta a Teeteto a borrar y eliminar todo lo anterior, es decir, toda la investigación sobre la αἴσθησις, a no hacer ahora uso de ella. Teeteto no debe ahora *argumentar* con ayuda de lo anterior, hacer grandes discursos ni agudas demostraciones, ni construir sobre ellas nuevas teorías de gran alcance. No porque todo eso se haya eliminado y rechazado, sino para que él tenga los ojos totalmente libres y abiertos para el campo de los *fenómenos* que ahora hemos mencionado, para que atienda εἴ τι μᾶλλον καθορᾷς (187 b 1), si ahora, de algún modo, le llega a la mirada *más* de la esencia de la ἐπιστήμη.

La investigación comienza de nuevo, como si no hubiera sucedido nada, y sin embargo lo alcanzado hasta ahora queda, de modo peculiar, en el *transfondo*.

Según la segunda respuesta, la esencia del saber reside en el campo y el comportamiento del alma que se llama δοξάζειν. Este verbo se traduce como «opinar», y el substantivo respectivo δόξα, que en lo sucesivo se nombrará también enseguida, como «opinión». Esta traducción acierta sólo a medias con el significado griego de la palabra, y este «a medias», como sucede siempre y aquí en

particular, es más fatídico que un yerro completo. Con esta traducción, que en ciertos casos se ajusta, aunque incluso también entonces sólo de modo condicionado, se encubre justamente el significado fundamental de la palabra griega. Queda oculto el asunto que los griegos tienen a la vista, y por eso no es de extrañar que esta traducción de la palabra, que tanto acierta como no acierta, tuviera que impedir también la comprensión de los problemas que se ocultan detrás. Pero estos problemas hay que ponerlos de relieve, si se quiere comprender cómo, merced al modo como Platón y Aristóteles tratan la δόξα, la *pregunta* por la esencia de la verdad, y por tanto la pregunta por la esencia del ser, en el futuro fue forzada a un cauce totalmente determinado del que ella ya no ha salido. Para nosotros, que desde hace tiempo vamos por este cauce, o mejor, que desde hace ya tiempo nos hemos puesto a descansar en él, parece que esto adonde él conduce sea obvio, como si nunca hubiera habido la posibilidad de preguntar de otro modo. Pero la traducción fallida puede disculparse a su vez, en primer lugar, porque la palabra es ambigua también y justamente para los griegos; en segundo lugar, porque, como se ha dicho, «opinión» acierta bajo un determinado aspecto con el significado de la palabra; y en tercer lugar, porque aparentemente en alemán no tenemos ninguna palabra con la que la ambigüedad se conserve y, al mismo tiempo, esto se acuñe y se fije además ya en su significado de tal modo que coincida con δόξα y reproduzca *por entero* su significado. En un primer momento, dejamos δόξα y δοξάζειν sin traducir, después de haber indicado, sólo en general, la dirección en la que se encuentra el significado.

Como en el caso de ἀλήθεια, de ψεῦδος, de λανθάνω y de ἐπιστήμη, sea dada ahora una breve indicación sobre el significado de estas palabras δόξα y δοξάζειν. Pero lo que me importa es mostrarles antes, todavía a partir del contexto específico de la conversación seguida hasta ahora, por qué a Teeteto se le ocurre ahora justamente *esta* respuesta, como segunda: la esencia de la ἐπιστήμη tiene que hallarse en el campo de la δόξα.

Sócrates da la *indicación* de en qué campo hay que buscar la esencia del saber, concretamente en función de la investigación positiva preliminar, que fue planteada en el tratamiento de la primera respuesta. La esencia del saber sólo puede residir

originalmente donde el alma misma quiere conocer mejor el círculo de lo ente, dicho brevemente: en el campo de la relación de ser del alma con lo ente (aspiración al ser), en el campo de la posibilidad de una posesión del no-ocultamiento de lo ente. Mirándolo exactamente, en la indicación de Sócrates se encierra una *doble* exigencia: la esencia del saber está determinada, en primer lugar, por aquello que tiene el carácter de la *relación con* lo ente, pero en segundo lugar también por lo que da y depara esto ente en su comparecencia y manifestabilidad, por tanto de modo que, en ello, esto ente se muestre o pueda mostrarse *a partir de ello mismo*. Ciertamente, la αἴσθησις no es capaz de tal cosa, pero con el tratamiento de la primera respuesta en modo alguno se discute que la αἴσθησις se pueda considerar en general para ello, es más, que del no-ocultamiento de lo ente sea esencial tal cosa como un hacerse manifiesto y mostrarse lo ente. Sólo se ha dicho que la αἴσθησις, por sí sola y en cuanto tal, no es capaz de hacerlo.

Queda la pregunta de *cómo* el mostrarse lo ente es posible y tiene que serlo. Formulándolo brevemente, resulta ahora la tarea de hallar un fenómeno cuya constitución esencial porte en sí, en primer lugar, un mostrarse lo ente mismo, y en segundo lugar, la relación de ser que sucede desde el alma misma: y justamente esta doble exigencia la satisface lo que Teeteto aduce bajo el título de δόξα (δοξάζειν). Dicho más exactamente: igual que en la primera respuesta se recurre a la αἴσθησις, que *se sugiere* inmediatamente, también ahora se recurre al fenómeno de la δόξα, que se conoce de la vida sobre la que no se ha reflexionado y que ahora se pone en primer plano. ¿En qué medida a Teeteto se le puede, es más, se le tiene que ocurrir la δόξα? ¿Qué significa para los griegos δόξα?

Partamos del verbo correspondiente δοκεῖν, δοκέω, en realidad: me muestro, bien a mí mismo, bien a los demás. Es decir, la palabra es, en cierto sentido, exactamente el concepto contrario a λανθάνω: estoy escondido (me oculto) a otros o a mí mismo. Me muestro a mí: vengo ante mí mismo como éste y éste, me resulto, y de modo correspondiente: resulto a los demás… Este «resultar a mí mismo y a los demás» tiene el significado: ofrezco una apariencia, una imagen. Pero ello implica: se muestra *de algún modo*, esto que se muestra, en su mostrarse, deja justamente *abierto* si *es* tal como se muestra o no. Se muestra, es decir, *se manifiesta*, y en este

manifestarse, en este aparecer, parece ser esto o esto. Con el manifestarse en cuanto tal se presenta un *aparecer*, pero queda justamente sin resolver si es una mera apariencia o si, pese a todo, eso es tal como se manifiesta.

Para el significado fundamental de δοκέω (δόξα) es importante establecer que en él se implica el mostrarse algo, el ofrecer una visión, sobre todo el *dar una imagen*. En lugar de muchos comprobantes arbitrarios, escogemos un pasaje de nuestro diálogo (143 e 6) que ya hemos mencionado[125] en relación con que Sócrates llama bello a Teeteto, siendo que, sin embargo, Teodoro le había llamado feo. Al comienzo de la conversación, exige a Teodoro que le nombre a uno de los jóvenes de Atenas de los que crea que tienen futuro. Teodoro responde que conoce a uno que merece ser nombrado:

Καὶ εἰ μὲν ἦν καλός, ἐφοβούμην ἂν σφόδρα λέγειν, μὴ καί τῳ δόξω ἐν ἐπιθυμίᾳ αὐτοῦ εἶναι.

«Y si fuera bello, tendría muchos reparos en nombrarlo, para no ofrecer ante alguien la imagen de que tengo una pasión por él».

Es característico el modo como Schleiermacher lo traduce (en muy buen alemán): «para que alguien no crea [de mí]»;[126] el griego lo dice a la inversa: «para que yo no me manifieste ante alguien como tal y cual», «para que no despierte la apariencia». Es decir, exactamente la inversión del uso lingüístico que corresponde a la que teníamos en λανθάνω.[127] Δοκέω: me manifiesto a otros o a mí mismo como…; pues bien, sólo desde ahí obtiene δοκεῖν otro significado: me resulto como éste y éste. *Ilíada* VII, 192: ἐπεὶ δοκέω νικησέμεν Ἕκτορα δῖον. «Me manifiesto a mí mismo como uno tal, creo de mí, pienso que venceré a Héctor». Eso es un giro característico del significado: la circunstancia se considera ahora no desde *lo que* se muestra, desde el objeto, sino desde quien lo considera, es decir, desde la conducta; desde aquel *a quien* algo se muestra expuesto, *a quien* le resulta así (en este caso es él mismo: se resulta *a sí mismo* así, se considera tal y cual), y que por eso tiene una opinión de la visión que se muestra.

Pues bien, la misma ambigüedad tiene también δόξα. La palabra significa, por un lado: la apariencia o la imagen que alguien *ofrece* o

en la que algo se encuentra; en sentido enfático: reputación pública, honor, gloria; en el Nuevo Testamento: δόξα θεοῦ, esplendor, gloria. Luego: lo que alguien *se representa* ante un mostrarse tal, la imagen y la visión que uno se hace de ello y sobre ello, y por tanto la *opinión* que se tiene de ello. Pero también en estos significados de δόξα se connota que lo que se muestra, lo que se manifiesta, *aparece*, que despierta una *apariencia*; es decir, que la imagen que se tiene de la cosa, en realidad también podría ser distinta. La imagen, presuntamente *así*, está decidida por un lado, pero el otro no está excluido.

Menciono ya que no es fácil hallar una palabra *alemana* correspondiente, sobre todo una que exprese y conserve el significado fundamental de δοκέω y δόξα. La más atinada me parece la palabra *Ansicht*, «visión», porque en ella sale el significado griego del mostrarse, del ofrecer una imagen. Empleamos la palabra con la misma ambigüedad que los griegos:

1. *Ansicht*, «visión», en la palabra compuesta *Ansichtskarte*, «vista postal»: una tarjeta en la que no se *defiende* una visión (una opinión), sino que *proporciona* una imagen, que ofrece algo que se muestra.
2. 2. Pero también decimos: *ich bin der Ansicht*, «mi visión del asunto es ésta», queriendo decir: soy de la opinión, considero que…, desde ahí veo el asunto así y así.

Así pues, la palabra δόξα, «visión», tiene su significado desde dos direcciones opuestas: desde el objeto y desde el comportamiento. En una única palabra resuenan *ambos* significados, que algo ofrezca una imagen y el considerar que algo es así y así. Ahora bien, lo característico es que, para los griegos, en la δόξα ambos significados no son dos cosas yuxtapuestas sin conexión, sino que, en su peculiar pertenencia mutua, están referidas recíprocamente en lo más íntimo, y que justamente esta *referencia* en el asunto mentado con la palabra constituye lo esencial y lo estimulante de todo el problema. Si se entiende un significado, entonces también se actualiza ya el otro; δοξάζειν: tener una visión *acerca de* algo que se *muestra* así y así, es decir, que *ofrece* tal y cual visión, una apariencia.

Ahora bien, de toda la explicación sobre el posible carácter de saber de la percepción (αἴσθησις) resultó positivamente que, para satisfacer la esencia del saber como posesión del no-ocultamiento de lo ente, basta con hallar un fenómeno que contenga en sí, por un lado, el momento del hacerse manifiesto algo (mostrarse el objeto), y al mismo tiempo la relación de ser con lo ente que el alma entabla en sí misma. Esta doble exigencia la satisface a primera vista la δόξα, y concretamente en su ambigüedad: por un lado, visión como imagen y aspecto de algo, como aquello que una cosa ofrece (si en justicia o no, eso es otra pregunta; la *pretensión* interna de una visión siempre es dar la *cosa misma*); y luego (por otra parte) el *comportamiento*, un tomar postura que resulta del alma misma: tener la visión acerca de algo, considerar de tal y cual modo algo que se da. Sobre este asunto tengo esta visión, soy de la opinión: desde mí, veo la cosa así y así (ἡ ψυχὴ αὐτὴ καθ᾽ αὑτήν). En el primer significado, se trata de *vislumbrar* una visión, de percibir (asumir) una imagen que se manifiesta; en el segundo significado, se trata de *ponerse delante* eso, de percibir una cosa desde *nosotros* (considerándola y tomándola *como* tal y cual).

Con esto podría haber quedado claro cómo el desarrollo del problema de la primera respuesta entra necesariamente en el ámbito que ahora queda indicado con el título de δόξα. La designación de este ámbito y del camino hacia él es para nosotros de relevancia especial porque, justamente dentro de este ámbito de la δόξα, aparece *el* fenómeno al que ponemos rumbo: la visión *invertida*. Los griegos toman la no-verdad como τὸ ψεῦδος, la inversión. Es más: este fenómeno aparece aquí no accesoria, sino necesariamente. En realidad, la δόξα no se puede seguir captando si no se considera debidamente este fenómeno de la inversión.

§ 38. Todavía dos rostros de la δόξα: su oscilar entre el hacer que algo se manifieste (εἶδος) y el invertir (ψεῦδος)

Pero volvamos a seguir ahora la marcha propia de la conversación (187 b ss.). Si Teeteto ha mencionado el nuevo ámbito en el que debe hallarse la esencia del saber es sólo para emprender ya en seguida una peculiar restricción de su tesis (187 b 4 ss.):

Δόξαν μὲν πᾶσαν εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἀδύνατον, ἐπειδὴ καὶ ψευδής ἐστι δόξα? κινδυνεύει δὲ ἡ ἀληθὴς δόξα ἐπιστήμη εἶναι, καί μοι τοῦτο ἀποκεκρίσθω.

«No es posible decir que el saber es simplemente visión [tener una visión sobre algo], pues, al fin y al cabo, una visión a menudo también es falsa [invertida]. Sólo la visión *verdadera* debería ser saber. Sea *ésa* por ahora la respuesta que debe subyacer a la explicación».

Vemos que con la δόξα estamos enseguida, en cierta manera de suyo, en un ámbito que puede volverse bien hacia el lado de la verdad, bien hacia el lado de la no-verdad (falsedad), lo cual Sócrates formula después (187 c 3 s.) así: δυοῖν ὄντοιν ἰδέαιν δόξης. «La δόξα tiene dos rostros (un rostro doble).» Pero consideremos ahora que, con *esta* dualidad, no se quiere significar *la* ambigüedad que acabamos de tratar, como imagen de un objeto y como comportamiento, como tener una visión sobre algo, sino que precisamente esta δόξα, *en* esta ambigüedad, tiene *todavía dos* rostros. Una δόξα *qua* «visión de algo»: la imagen puede ofrecer lo ente mismo, lo dado, pero también puede fingir sólo que lo presentado tiene esa imagen. La visión puede hacer manifiesto, pero

también puede ocultar y desfigurar. Lo mismo la δόξα *qua* «tener una visión sobre algo»: esta visión, como visión, puede ser correcta o no.[128]

Aquí se puede apreciar ya que con la δόξα nos adentramos en un ámbito muy enmarañado, donde hay que tener los ojos abiertos y abarcar de un vistazo, en cada caso, el *conjunto*. Pues la pluralidad de significados que, evidentemente, forma parte de la esencia de la δόξα, sugiere la constante tentación de mirar en cada caso sólo *un* aspecto, errando por tanto con el problema. Dado que ella es ora cierta, ora invertida, es decir, que es en cada caso en *una* de estas figuras, también puede investigarse sólo (al mismo tiempo) atendiendo previamente *a ello*.

Pero ni siquiera eso es la mayor dificultad. La δόξα pasa a ser el marco dentro del cual, como veremos, se asumirá la pregunta por la esencia del ψεῦδος. En cuanto se expone este fenómeno, uno se arriesga a entrar en un ámbito en el que se muestra la oscilación entre corrección e inversión. Como resultará de lo que sigue, Sócrates abarca ya de un vistazo todo este enmarañado ámbito en el que guiará a Teeteto de un lado a otro, no para acabar de confundirle por completo, sino para hacer que se habitúe a él, lo que no puede conseguirse con las burdas y aparentemente inequívocas formas de demostración del sano entendimiento humano.

Para hacerle visibles gradualmente diversos caracteres, sin que Teeteto vea inicialmente qué relación guardan entre sí (αἴσθησις – διάνοια), le plantea la pregunta (187 c 7):

Ἆρ’ οὖν ἔτ’ ἄξιον περὶ δόξης ἀναλαβεῖν πάλιν–;

«Después de todo, ¿no conviene volver a empezar otra vez en relación con la δόξα?».

[Teeteto le interrumpe sorprendido:] Τὸ ποῖον δὴ λέγεις; «¿A qué te refieres, pues?».

Ya antes (170 a s.) se mencionó superficialmente la δόξα, porque, conforme al tema entero de la conversación, no podía eludirse. Pero ahí se habló de ella sólo de paso, sin delimitar en modo alguno su esencia. Ahora Sócrates propone tomar la δόξα en cuanto tal específica y expresamente como tema, y en concreto, como revela

su respuesta, está decidido a abordar el problema de la δόξα ya desde su lado más difícil y estimulante. Confiesa a Teeteto que ahora, cuando la conversación regresa a la δόξα, pero también ya en otras partes, le molesta a menudo no poder decir qué especie de curioso estado es en el hombre, y cómo se llega en realidad a él. «¿Cuál, pues?», pregunta Teeteto. Τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ (187 d 6). «Éste: que alguien tenga una visión invertida o errónea» (ψευδὴς δόξα).

Nosotros mismos, hombres de hoy, nos vemos impelidos así por Platón al papel de Teeteto. Pues al igual que éste, en un primer momento nos sorprendemos sólo de la sorpresa y de la inquietud de Sócrates. ¿Qué debe resultar tan estimulante en la circunstancia de que, entre nuestras visiones, junto a las verdaderas haya también invertidas y erróneas? Eso es, después de todo, la cosa más natural y cotidiana del mundo. En relación con la pregunta conductora del diálogo: ¿qué es saber?, y con la respuesta dada ahora, según la cual saber es tener una visión verdadera de algo, nosotros mismos tendremos la opinión de que conviene tratar más bien de la visión *verdadera*, y no de la invertida. ¿Por qué reflexionar aquí aún mucho tiempo, como hace Sócrates, sobre si, después de todo, no debe hablarse primero de la visión *invertida*?

Pero Teeteto cede a Sócrates la decisión, y también nosotros cedemos en un primer momento a Platón la guía, y seguimos con él el rastro del curioso camino cuya necesidad no entendemos en modo alguno por anticipado, y que conlleva un tratamiento del ψεῦδος (no-verdad). Así pues, preguntamos junto con Platón qué estado del alma, es decir, de la esencia del hombre, es cuando éste tiene una visión invertida, cómo se llega a eso. Con este preguntar por la γένεσις de este estado, no se mienta una explicación psicológica de su surgimiento, ni por qué causas surge tal cosa y qué mueve al hombre a los errores, sino la investigación sobre de dónde procede este fenómeno en cuanto a su *posibilidad*, qué es lo que posibilita la ψευδὴς δόξα *en cuanto tal*, al margen de si realmente es o no, y de cómo surge de hecho en el hombre. Es decir, la pregunta de cuál es su γένεσις, o dicho brevemente, la pregunta por la posibilidad interna, por la esencia.

Recapitulando, vemos ya con mayor claridad en qué contexto de la pregunta surge el problema del ψεῦδος: en la pregunta por un

fenómeno que tiene en sí carácter de δόξα, es decir, aquella ambigüedad que, a su vez, es fundamento de la posibilidad de oscilar entre «invertida» y «no invertida». Ése es el marco. Pero todavía no vemos el auténtico *enraizamiento* del problema de la no-verdad (inversión).

Capítulo quinto

LA PREGUNTA POR LA POSIBILIDAD DE LA ψευδὴς δόξα

Sócrates propone investigar la visión invertida o errónea. La investigación sobre la ψευδὴς δόξα comienza en 187 c 5, y termina en 200 d. Sucede en dos estadios: una investigación preliminar y una investigación principal. Con este tratamiento extenso enlaza el de la ἀληθὴς δόξα (200 d a 201 e). La conversación sobre la visión invertida ocupa por tanto un espacio desigualmente mayor que la conversación sobre la visión verdadera. Ahora bien, evidentemente la última es, después de todo, el tema legítimo, si es que se pregunta por la esencia del *saber*, y si el saber se concibe como posesión de *verdad*. Por eso siempre ha causado perplejidad por qué Platón no trató, a la inversa, más por extenso la «visión verdadera» en lugar de la invertida, toda vez que, al fin y al cabo, el propio Sócrates dice al final que la «visión invertida» no puede concebirse en su esencia antes de haber aclarado la esencia de la verdadera. Por qué, pese a todo, se trata primero la ψευδὴς δόξα, e incluso con esta profusión, a causa de la cual ocupa el mayor espacio temático dentro de toda la conversación, todo eso es bastante asombroso.

A. Investigación preparatoria: imposibilidad del fenómeno de la ψευδὴς δόξα

§ 39. El círculo de visión de la investigación preparatoria, que excluye de entrada la posibilidad de una ψευδὴς δόξα

La extrañeza de todo este apartado sobre la ψευδὴς δόξα se incrementa aún si consideramos cómo se plantea esta investigación y en qué dirección se sigue. En cualquier caso, la investigación trata premiosamente de hacerle claro a Teeteto hasta qué punto este curioso fenómeno de la ψευδὴς δόξα da motivo para asombrarse de su enigmaticidad. Pero, en ello, lo que *conduce* es la intención positiva tácita de, mostrando la enigmaticidad del fenómeno, poner en evidencia los diversos aspectos y capas de él, distinguir con más claridad el marco en el que está, y de este modo agudizar la mirada para la interpretación más profunda de él. Esta investigación preparatoria no debemos valorarla en modo alguno menos que lo que ahí se dice temáticamente. Todo lo contrario: ahí se traza el *círculo de visión* con el que se circunscribe el fenómeno. Ahí conocemos los diversos enfoques con los que Platón (y el griego) tuvo que vislumbrar necesariamente el fenómeno de la ψευδὴς δόξα, y por tanto del ψεῦδος. Al fin y al cabo, lo que nos ocupa es la pregunta: ¿en qué dirección, por así decirlo, se divisó por vez primera la esencia de la no-verdad, siendo determinante para toda época posterior?

La investigación preparatoria se extiende desde 187 d hasta 191. La pregunta dice (187 d 3 s.):

Tί ποτ’ ἐστὶ τοῦτο τὸ πάθος παρ’ ἡμῖν καὶ τίνα τρόπον ἐγγιγνόμενον;

«Tener una visión invertida: ¿qué tipo de estado del alma es éste, y cómo se llega a él?».

¿Cómo qué debemos tratar algo así, y en qué consiste (de qué partes integrantes) un estado tal? La respuesta a esta pregunta se intenta inicialmente en tres direcciones, es decir, el fenómeno de la ψευδὴς δόξα que está en cuestión se observa atendiendo a tres cosas. El primer tratamiento se extiende desde 188 a hasta d, el segundo desde 188 d hasta 189 b 9, y el tercero desde 189 b 10 hasta 190 e 4. Atendiendo a todas estas tres cosas, la consideración de la ψευδὴς δόξα conduce al resultado de que la visión invertida es algo que en cuanto a su esencia es nulo, y que por tanto no puede ser en modo alguno.

Pero para proporcionarle a este curioso resultado toda la fuerza de lo sorprendente y al mismo tiempo de lo asombroso, toda la investigación es anticipada por un llamamiento a circunstancias y principios que, en un primer momento, parecen indudables y en cuanto a cuya verdad los interlocutores coinciden sin más. A saber, sin necesidad de preguntar, estamos de acuerdo en que, en toda ocasión, se da una visión invertida sobre algo, y en que tan pronto uno de nosotros los hombres tiene una visión invertida, como el otro tiene una visión correcta, como si tal conducta formara parte de nuestra *esencia*.[129]

Es decir, por un lado, la existencia de visiones invertidas es un *hecho* indubitable, que incluso parece estar fundado en la naturaleza del hombre; por otro lado, la consideración siguiente da como resultado que tal cosa como una visión invertida *no puede ser* en absoluto. Sócrates, que naturalmente sabe ya de antemano que, en cuanto a la visión invertida, son ciertas estas cosas en ambos sentidos: su facticidad y al mismo tiempo su imposibilidad, tiene por tanto toda la razón en sentirse molesto ahora y desde hace ya tiempo por este enigmático fenómeno, y porque en relación con él ya no se aclara.

¿Pero qué es en general? ¿Cómo qué podemos tomarlo? Indaguémoslo atendiendo a las tres cosas. Hay que atender a que Sócrates *conduce* la conversación, es decir, dirige el enfoque. La visión invertida, Platón o Sócrates no la iluminan directamente en su esencia, de modo que ella quede en cierta manera descrita, sino que Sócrates parte de *principios* determinados, bajo los que sitúa la explicación siguiente. Para facilitarnos lo siguiente, queremos no obstante disponernos un *ejemplo*.

a) Primer aspecto: alternativa entre conocer y no conocer

¿Qué es una visión invertida? Encontramos la respuesta mirando qué *propiedades* muestra un comportamiento tal (tener una visión falsa). Y lo miraremos haciéndonos presente un ejemplo y describiendo luego lo característico: un ejemplo que el propio Platón prepara ya conscientemente en el diálogo, y que después también será mencionado de paso. Recordamos que, ya al comienzo, se hablaba de que Teeteto tiene una nariz respingona y ojos saltones, sólo que no de modo tan marcado como Sócrates. De este modo, puede suceder fácilmente que uno que vaya hacia él desde lejos lo tome por Sócrates (siendo en realidad Teeteto): él tiene entonces una visión invertida. Pues bien, como se ha dicho, podríamos describir este fenómeno directamente. Sólo que Sócrates justamente no procede de este modo, sino de otro: comienza con una reflexión general. Con nosotros los hombres, y en relación con todo, sucede que algo o bien lo *conocemos* o bien *no* lo conocemos, es decir, que lo tenemos ante nosotros en esta doble posibilidad: que algo sea conocido o no conocido. Esto es tan evidente y obvio que Teeteto enseguida asiente y dice: οὐδὲν λείπεται, «no queda otra posibilidad» sino que nosotros *o bien* conozcamos algo *o* no lo conozcamos. Es decir, conocer y no conocer se excluyen mutuamente. Esta reflexión aporta en cierta manera la *tesis rectora* para la consideración siguiente. Pero esta tesis rectora contiene al mismo tiempo positivamente la indicación de bajo qué aspecto hay que indagar ahora el fenómeno de la ψευδὴς δόξα, y eso significa, de la δόξα en general: a saber, como una especie de conocer, o mejor dicho, de *representarse*. Platón emplea el anodino término εἰδέναι, cuya equivocidad e imprecisión no puede reproducirse en alemán.

Sócrates todavía afianza esta reflexión como tesis rectora

observando expresamente que, aunque existe algo *entre* el conocer y el no conocer, a saber, el aprender, el llegar a un conocimiento, el *tránsito* del no conocer al conocer, así como olvidar cómo se hace algo u olvidar algo son un tránsito del conocimiento al no conocimiento, sin embargo este μεταξύ, dice Sócrates, lo dejamos ahora aparte, pues no forma parte de lo que estamos tratando, no forma parte del asunto. Nos ponemos de acuerdo sobre la tesis inequívoca: todas y cada una de las cosas, o bien se conocen o bien no se conocen.[130] También este aspecto es totalmente adecuado, y por tanto legítimo. Pues es necesario de entrada (ἤδη ἀνάγκη) que, si uno tiene una visión, ya sea invertida o correcta, en todo caso tenga una visión *sobre* algo, es decir, sobre algo que conoce o no conoce. Así pues, si uno tiene una *visión* sobre algo, ello implica que, en algún sentido, tiene *conocimiento* de algo. Tener una visión sobre algo *es* tener conocimiento de algo o una representación de algo en el sentido más amplio, y el conocimiento queda bajo la tesis rectora de que excluye el no conocimiento (y a la inversa). En esta tesis rectora se implica sin más como una consecuencia interna lo que Sócrates dice (188 a 10 s.):

Καὶ μὴν εἰδότα γε μὴ εἰδέναι τὸ αὐτὸ ἢ μὴ εἰδότα εἰδέναι ἀδύνατον.

«Que uno, conociendo algo, no conozca eso mismo, o que no conociendo algo conozca eso mismo, es imposible».

Naturalmente, pues o bien conocemos algo, o bien no lo conocemos.

¿Por qué Sócrates no se conforma con esta tesis rectora general? ¿Por qué la tesis consecuente, fundada en la tesis rectora, se aduce aquí expresamente? Porque expresa la *posibilidad* o imposibilidad de un fenómeno que es problema bajo el título de ψευδὴς δόξα. Sólo ahora se ha trazado lo suficiente el aspecto bajo el que puede captarse la ψευδὴς δόξα.

Pues, ¿qué sucede cuando alguien tiene una visión invertida? Entonces, no sucede simplemente que conozca algo, que tenga conocimiento de…, sino que, porque la visión es invertida, al mismo tiempo *no* lo conoce. En todo caso, también una visión invertida es una *visión*. No es que simplemente no tenga ningún conocimiento, sino que en ello, pese a todo, se re-presenta algo.

Entonces conocemos algo, aunque sea una visión *invertida*, de modo que, eso que conocemos, *no* lo conocemos. Es decir, es una visión y al mismo tiempo no lo es. De este modo, en la situación de la ψευδὴς δόξα ustedes tienen ya un *fenómeno* que va contra la tesis rectora de toda la explicación. Pese a todo, en un primer momento se mantiene esta tesis rectora. Pero hay que observar que esta tesis rectora se mantiene en apariencia como algo *obvio*, frente a la situación de una ψευδὴς δόξα. Para los griegos de aquella época, y también para Platón todavía en transición, eso es una obviedad absoluta. Que entre ambos haya un «*entre*», eso es justamente el gran *descubrimiento* de Platón. El tratamiento de la ψευδὴς δόξα es el camino para ello.

Así pues, una versión invertida, de la que ahora es cierto esto (Sócrates lo dice en 188 b 3):

Ἆρ' οὖν ὁ τὰ ψευδῆ δοξάζων, ἃ οἶδε, ταῦτα οἴεται οὐ ταῦτα εἶναι ἀλλὰ ἕτερα ἄττα ὧν οἶδε;

«Lo que uno conoce, lo toma por algo que *no* es *eso*, sino algo *distinto* de lo que conoce».

Un ejemplo: alguien conoce a Teeteto y a Sócrates. En la calle ve venir hacia él a lo lejos a un hombre (que en verdad es Teeteto). Toma a este hombre por Sócrates. Según la interpretación actual, esta circunstancia significa que uno considera que este hombre, Teeteto, a quien conoce, no es quien él conoce, sino otro. Es decir, aquello que conoce lo tiene por algo que no conoce. Pues de otro modo, al fin y al cabo, al hombre que le viene al encuentro lo tomaría por Teeteto y no por Sócrates. De este modo, resulta la curiosa circunstancia de que uno que conoce a Sócrates y a Teeteto, aunque conoce a ambos, sin embargo, en este caso, al mismo tiempo no los conoce (188 b 4 s.):

ἀμφότερα εἰδώς ἀγνοεῖ αὖ ἀμφότερα.

«Él conoce a ambos [sabe quién es Sócrates y quién es Teeteto], y sin embargo no conoce a ambos».

Pues, al fin y al cabo, como solemos decir, los confunde.

Así pues, después de todo, en el caso de la visión invertida es

cierto que uno conoce algo y al mismo tiempo no lo conoce. Pero Teeteto dice rápidamente: ἀδύνατον, *excluido* que suceda tal cosa. Pero si eso queda excluido, ¿qué queda entonces? Podría suponerse que *no* conoce a ambos. Ahora bien, si hubiera de ser posible una visión invertida, entonces tendría que suceder que algo que uno no conoce, lo toma por algo que igualmente tampoco conoce. Entonces resultaría que uno que no conoce *ni* a Teeteto *ni* a Sócrates, se los pondría a ambos ante sí tomando a Sócrates por Teeteto o a Teeteto por Sócrates. ¡Pero sobre todo eso es lo que evidentemente está excluido! Por tanto, no puede haber tal cosa como una visión invertida. Tesis rectora y tesis consecuente se siguen manteniendo en justicia: es imposible que uno, conociendo algo, no lo conozca, y a la inversa.

Sócrates da ahora a este resultado (188 c 2) un giro algo diferente y característico: así pues, no es que uno tome algo que conoce por algo que no conoce. Teeteto responde: τέρας γὰρ ἔσται. «Si hubiera algo así, sería un milagro».

Para anticiparlo, haciendo así visible la sorprendente construcción del conjunto: este milagro efectivamente existe. Siempre, y sobre todo más tarde, en los grandes diálogos, Platón emplea este término: τέρας, milagro, cuando algo, que en un primer momento se expone como totalmente excluido y prodigioso para el entendimiento común, más tarde la reflexión filosófica lo evidencia como posible, es decir, lo *muestra* en su posibilidad propia e interna. Pero de momento no hemos llegado tan lejos, sino que nos hemos quedado en que Teeteto se asombra cada vez más, es decir, que cada vez se hace más clara la enigmaticidad de algo así como una visión invertida. Sócrates resume esta consideración de la ψευδὴς δόξα, y vuelve a repetir el aspecto y la tesis rectora bajo los que se sitúa el fenómeno, para decir luego junto con Teeteto (188 c 6 s.):

Ἐπείπερ παντ᾽ ἢ ἴσμεν ἢ οὐκ ἴσμεν, ἐν δὲ πούτοις οὐδαμοῦ φαίνεται δυνατὸν ψευδῆ δοξάσαι.

«En el marco del aspecto expuesto ahora [o bien conocer, o bien no conocer], parece ser del todo imposible que alguien tenga una visión falsa».

¡Pero, sin embargo, la *hay*! Después de todo, se han puesto de

acuerdo sobre el *hecho* de una visión falsa, de *muchas* visiones falsas en alternancia con visiones verdaderas y correctas.

Detengámonos un momento. Si, como se ha dicho, este milagro de una visión invertida ha de ser pese a todo posible y real y evidenciable en su posibilidad, entonces, evidentemente, también tiene que estar implicado, de algún modo *con razón*, todo lo que se adujo como caracterización de la ψευδὴς δόξα, o dicho más exactamente: habrá que captarlo más apropiada y más inicialmente para que a partir de ahí se pueda ver la posibilidad del fenómeno. Por eso, es importante para la interpretación mantener expresamente a la vista lo que en esta investigación preliminar se expuso ya de positivo acerca de este fenómeno de la ψευδὴς δόξα, sin que Teeteto lo advierta ya, para luego calibrar la peculiaridad y la inflexión que supone el paso con el que se produce el *esclarecimiento* del fenómeno, y eso significa, al mismo tiempo, la transformación de los aspectos anteriores.

Se partió del «conocer *y* no conocer» con relación a lo mismo. «Conocer», en el sentido más amplio: tener conocimiento de algo, representarse, tener una visión de algo. Hasta aquí está en orden. ¿Pero por qué sólo entonces conocer? Pues bien, porque se trata de una «visión invertida» que, evidentemente, es algo con lo que yo *no* conozco algo. Visión es conocer, visión invertida es no conocer. Pregunta: ¿cómo son posibles las dos cosas? Tesis rectora: ambas cosas se excluyen.

Pero además hemos visto que en la introducción de la ψευδὴς δόξα, tras la reflexión fundamental, Sócrates trae forzosamente a la mirada un nuevo fenómeno, que no aparecía en la αἴσθησις ni, en general, en el concepto simple del saber de algo, sin tratar expresamente sobre ello: que en el caso del *conocer* (como lo que se concibe la δόξα, la visión sobre algo; y más exactamente: en el caso de su objeto) se trata de algo que tiene el carácter del ἀμφότερα, de lo uno y de lo otro (Teeteto y Sócrates). Tener una visión significa: conocer algo *en tanto que* algo, y considerar esta cosa *como* tal y cual, es decir, como algo *distinto*. Dicho al modo griego: del objeto de la δόξα forma parte ἕτερον – ἕτερον. El objeto al que se refiere una visión, es en realidad doble: algo (lo uno) que es tomado por otra cosa. La δόξα, en cuanto a su esencia, tiene *dos* objetos. Por eso Platón emplea el término ἀμφότερα.

Hasta ahora, en la αἴσθησις (percibir algo), ἀμφότερα significaba: respectivamente, *ambos juntos*. Ahora, por el contrario: ambos
(ἀμφό-τερα)
conocidos *y no* conocidos.

Con eso se corresponde que, de repente, sin más introducción, aparezca el οἴεσθαι, tomar algo por algo (creer que algo es algo), o también ἡγεῖσθαι: todo ello, modos de conducta de los que hasta ahora no se había hablado, que ahora tampoco son puestos de relieve, pero que Sócrates tiene que aducir conjuntamente a la fuerza para tratar en general de la δόξα y de la visión invertida.

Siendo conducido Teeteto por Sócrates a lo largo de todos estos momentos del fenómeno, su mirada se agudiza para ello, aunque, en un primer momento, Teeteto piense que la ψευδὴς δόξα sea un fenómeno del todo imposible. Al fin y al cabo, Sócrates quiere despertar intencionadamente en Teeteto esta intelección, para que él entienda por qué este fenómeno intranquiliza constantemente a Sócrates.

Así pues, buscando el fenómeno, ambos han procedido κατὰ τὸ εἰδέναι καὶ μὴ εἰδέναι (188 c 9 s.), atendiendo a que una visión falsa es un conocer y un no conocer. Después de que han resultado tales imposibilidades, y puesto que el primer hilo conductor (o bien conocer o bien no conocer) ha conducido a la imposibilidad del fenómeno, siendo así que, por otra parte, no puede quitarse de en medio el hecho de que existen visiones invertidas, Sócrates pregunta ahora si, en lugar de bajo aquel aspecto, la investigación no habrá que plantearla κατὰ τὸ εἶναι καὶ μὴ, atendiendo al ser y al no ser.

b) Segundo aspecto: alternativa entre ser y no ser

Con ello comienza la segunda investigación (188 d hasta 189 b 9). Pero, en un primer momento, Teeteto no entiende cómo este «en cuanto al ser y al no ser» deba aclarar algo sobre la esencia y la posibilidad del ψευδὴς δόξα.

El segundo intento de aproximarse al fenómeno del ψευδὴς δόξα se plantea de modo distinto que el primero. Aunque él parte de algo obvio y apunta a algo que, evidentemente, este fenómeno ofrece en cuanto a caracteres, sin embargo, esto obvio desde donde se emprende la consideración de la ψευδὴς δόξα ya no es ahora una tesis general y concedida sin más, sino el significado sin más usual y tenido por claro de una *palabra*, a saber, de la palabra ψευδὴς (ψεῦδος).

Hay que investigar la ψευδὴς δόξα. Así pues, ¿qué significa ψευδής? Ustedes recuerdan la explicación de la palabra que antes dimos: ψεῦδος es la inversión, lo invertido, lo girado; algo que parece como si fuera…, pero detrás de lo cual no se esconde nada, y por tanto lo *nulo*. ψεύδειν: hacer fracasar, hacer que algo resulte nulo, banal.[131] Este significado de ψευδὴς (nulo, banal), que evidentemente resulta usual en el lenguaje cotidiano, y que se concede en general, es el que ahora aprovecha Sócrates. Una ψευδὴς δόξα es entonces una visión nula, es decir, una visión en la que περί τινος se acepta y se mienta algo nulo. ψευδῆ δοξάζειν es mentar, referirse a algo nulo. Pero lo nulo es lo no-*ente*. Mentar algo nulo significa: mentar algo que no es. Vemos así cómo ahora la atención a la diferencia entre y ser y no ser puede y tiene que llegar a ser conductora en la investigación de la ψευδὴς δόξα, y que este segundo aspecto no es algo artificioso, sino que tiene su fundamento permanente en el fenómeno de la δόξα.

Así pues, la pregunta que hay que responder ahora es: ¿qué *es*,

pues, la ψευδὴς δόξα, si la ψευδῆ δοξάζειν no es otra cosa que τὸ μὴ ὄν δοξάζειν (mentar, referirse a algo nulo)? Sócrates pregunta: ¿puede un hombre περὶ τῶν ὄντων του (188 d 9), en relación con algún ente, tener la *visión* de algo *no*-ente? Es más, ¿algún hombre puede *mentar* lo
no-ente
en sí mismo? Ciertamente, diremos: ése es el caso si, al suponer algo, supone algo no verdadero. No verdadero, es decir, no manifiesto, no compareciente, no ente. Es decir, diremos que hay tal cosa como el mentar lo
no-ente
. Algo así, pregunta Sócrates, ¿sucede por lo demás en alguna otra parte? ¿Que alguien miente algo, mentando con ello algo
no-ente
? ¿Que *en* el representar nos representemos algo
no-ente
, por ejemplo que uno, *viendo* algo, no vea *nada*? *Mentar* lo no ente: ¿hay algo así? ¡Cómo, pues! Si me refiero a algo invertido, entonces, después de todo, me estoy refiriendo a *algo*, es decir, a algo ente, ὄν τι. Pero entonces no puedo estar refiriéndome a algo no ente. Una opinión no puede referirse a algo
no-ente
. Pues entonces, al fin y al cabo, no tendría ningún objeto. Por eso, una ψευδὴς δόξα, no podría *ella misma ser*. Sócrates fortalece a Teeteto en su opinión de que algo así no es posible. Pues quien de alguna manera ve *algo*, τῶν ὄντων τι ὁρᾷ (188 e 7), está viendo algo de lo ente. Quien escucha *algo*, está escuchando *un* algo, y por tanto un ente. (Cfr. antes: οὐσία πρῶτον μάλιστα ἐπὶ πάντων παρέπεται, 186 a 2 s.). Quien *mienta* algo, ¿no está mentando también *un* algo, es decir, un *ente*?

Con esta pregunta capciosa, Sócrates vuelve a conducir a Teeteto a un cauce en el que, el camino que en sí mismo se emprendió correctamente, tiene que fracasar, en tanto que pone todo δοξάζειν μὴ ὄντα, el mentar algo
no-ente
, en una correspondencia con el ver, el oír, y similares, es decir, con aquellos modos de conducta que *simplemente* están orientados, pero que no mientan algo *como* algo. Mostrando que ver es siempre ver

algo (es decir, algo que *es*), que por tanto no hay ver que no vea *nada*, y transfiriendo toda esta situación al mentar, Sócrates argumenta: si no estoy mentando *nada*, entonces mi mentar, es decir, aquí, mi representar, es él mismo nulo y por tanto imposible. Así pues, quien mienta un
no-ente
, está mentando un
no-algo
, es decir, *nada*, οὐδέν; pero quien no mienta nada, no *mienta* en absoluto. De otro modo, al fin y al cabo, el mentar no tendría ningún objeto, y eso no sería ningún mentar. Así pues, quien tiene una visión nula, no puede tener ninguna. Es decir, tal cosa como una ψεῦδὴς δόξα no es en absoluto posible. Pero si, después de todo, es posible (como tiene que serlo, pues, como hemos concedido, aparece a cada ocasión, luego es real), entonces no puede ser determinada como lo estábamos intentando ahora. De este modo, a Teeteto se le vuelve a mostrar con apremio cómo este fenómeno se escurre una y otra vez a quien intenta atraparlo, y cómo permanece inasible y asombroso, y por eso inquietante.

La interpretación de la visión invertida como visión nula, es decir, como visión de algo nulo, conduce a que sea suprimida en sí misma como nula. Este resultado negativo de la segunda investigación no se ha obtenido ahora de la primera tesis rectora (o bien conocer, o bien no conocer), sino de la tesis de que algo o bien es o bien no es.

Veremos que también esta alternativa (ser o no ser), por muy segura que se alce desde hace siglos para los griegos, se derrumba; que hay un «*entre*» entre el ser y el no ser, así como entre el conocer y el no conocer. Este «entre» es el fundamento de posibilidad del ψεῦδος.

Sólo que, al igual que en el primer intento, no debemos conformarnos simplemente con asumir la falta de resultados, sino que tenemos que tomar conciencia de que, ostensiblemente, en el fenómeno se da un cierto punto de apoyo para investigarlo en atención a lo nulo y al no ser. La visión invertida, midiéndola con arreglo a la visión verdadera, no es sólo algo nulo (en su resultado), sino que en sí misma está referida al objeto de tal modo que *mienta* lo que él *no es*. Eso es lo enigmático en el objeto de la visión

invertida en cuanto tal. Pero sigue quedando la pregunta de por qué, pese a este enfoque que es auténtico y que viene exigido por el fenómeno, fracasa el intento de captar desde ahí la esencia de la ψευδὴς δόξα. Evidentemente, porque el fenómeno no se ve del todo. ¿Y a qué se debe eso? A que Teeteto aún no es *libre* para aprender a *ver*; a que, en el esclarecimiento del fenómeno, está todavía demasiado bajo la presión de tesis y de conceptos viables, a los que fuerza de entrada el fenómeno, desvirtuándolo. Dicho más exactamente: Sócrates le induce a ello enfatizando el significado vulgar de ψευδὴς (como «nulo»), y haciéndolo caer en la trampa. Pero en ello, de alguna manera, Teeteto es sólo el representante del sano entendimiento humano, a lo que ciertamente se le añade: del sano entendimiento humano que piensa y habla *en griego*.

Aquí hay tres cosas a las que el entendimiento común se aferra y que hacen que la mirada no sea libre. En el fondo, lo mismo que ya obstaculizó el primer intento.

1. Así como, ahí, el δοξάζειν era un οἴεσθαι (tomar algo por algo), también ahora, forzado por el fenómeno, tiene que volver a concebirse como δοξάζειν τι περί τινος, suponer algo *acerca de* algo, tener una visión *sobre* algo, considerar algo como eso *y* como otra cosa. Así pues, nuevamente no puede pasarse por alto que el objeto de la δόξα son, en cierta manera, *dos* objetos (ἀμφότερα). Del fenómeno «tener una visión sobre algo», forma parte el «de qué» *y* la visión sobre ello. Ahora bien, a «tener una visión» lo designamos lingüísticamente δοξάζειν, y éste es siempre δοξάζειν τι, mentar *algo*. De este modo, se sugiere equiparar el δοξάζειν con conductas como ὁρᾶν τι, ἀκούειν τι, es decir, con αἴσθησις. Lo que vale para ésta (ver y oír), tiene que valer también para δοξάζειν (mentar). Esta sugerencia engaña a Teeteto. En el momento en que condesciende con esta correspondencia y toma el δοξάζειν igual que el ver, oír, y similares, renuncia a considerar debidamente el objeto de la opinión, y lo toma como *simple* objeto, al igual que el del ver o el oír. De este modo se renuncia al fenómeno y éste se escapa de la mirada; es decir, no se mantiene la ἀμφότερα, lo bilateral, en aquello adonde se dirige la δόξα, y lo que ahora

se sigue diciendo, ya no tiene base.

2. Asintiendo a que ψευδὴς es nulo, ψευδὴς δόξα mentar nulo, y que lo nulo es lo mismo que lo
no-ente
, μὴ ὄν, resulta que una visión tal, en tanto que invertida, no puede tener ningún objeto. Lo que no es algo, es nada (οὐδέν). Lo
no-ente
, que guía la atención, es equiparado simplemente con la nada. No se pregunta primero si, de este modo, lo
no-ente
no es ni puede ser *también* un ente. Pues, ¿cómo si no podría *combatirse* una visión invertida, si ella de entrada «es nada»? En cierto sentido, también aquí el *fenómeno* viene a la mirada, en tanto que alguien que tiene una visión invertida, *mienta algo* del objeto (que no le corresponde, luego es una nada). *De ahí* la imposibilidad del fenómeno.

3. Finalmente, y en conexión con esto, la equiparación de
no-ente
y nada es reforzada porque lo ente excluye lo
no-ente
, igual que, antes, el conocer excluye el no-conocer: entre ellos no hay ningún medio.

Entenderíamos mal todo el significado y la dificultad de este segundo intento entre Sócrates y Teeteto si creyéramos, como suele interpretarse casi siempre, que Teeteto comete aquí fallos lógicos y que Sócrates está haciendo con él un juego exhibiendo jugueteos de palabras, es decir, que Platón está exhibiendo aquí una disputa verbal sin provecho ni resultado. No, lo que aquí sucede es lo inverso: en el diálogo, en el modo como Sócrates guía a Teeteto, se emprende justamente el tremendo esfuerzo por poner en obra la *acometida contra* el dominio del discurso cotidiano y *contra* el poder del sano entendimiento humano, que piensa en meras palabras y frases. Que lo
no-ente
y la nada, el μὴ ὄν y el οὐδέν, *no* son lo mismo, hasta Platón no es

en modo alguno obvio. Que ὁρᾶν τι y δοξάζειν, en su carácter de conducta, *no* son iguales, es aún menos obvio. Tanto menos obvio es que «entre» conocer y no-conocer y entre ser o
ser-nada
debe poder haber un término medio, es mucho menos obvio, y que este «entre» es *más* que un «entre», eso le queda totalmente oculto a la obviedad del entendimiento común. En la interpretación, no debemos sobrepujar encima este dominio de lo obvio haciéndonos los superiores en función de un supuesto saberlo mejor todo, descalificando estos intentos de captar el fenómeno como fallidos y primitivos. Ambos intentos de percibir la esencia de la ψευδὴς δόξα fracasan porque los aspectos que ahí eran conductores no bastan, o diciéndolo con más precisión y prudencia: porque estos aspectos no están lo suficientemente elaborados respecto a lo que exige la situación del fenómeno. Las tesis rectoras y los principios no prescriben cómo tienen que ser los fenómenos, sino que los fenómenos son la instancia primera, que dice cómo tiene que estar construida una tesis rectora y un principio.

Externamente no se ha conseguido nada, y pese a todo se ha conseguido una cosa: que ahora se incremente la *enigmaticidad* del fenómeno, y que con ello, al mismo tiempo, *se muestran* aspectos múltiples. Aunque parece que la consideración se limita siempre a dar vueltas en torno al fenómeno, sin embargo, en el fondo, este dar vueltas es una constante reducción del círculo, es decir, pese a todo, un aproximarse. Que la sucesión de los tres intentos discurre *de este modo*, lo obtenemos fácilmente a partir del planteamiento del *tercer* intento y del aspecto que lo conduce.

c) Tercer aspecto: la ψευδὴς δόξα como ἀλλοδοξία (Intercambio en lugar de confusión)

El tercer intento (189 b 10 hasta 190 e 4) procede de nuevo de forma distinta a los dos anteriores. Sin más preparación, da directamente una nueva concepción de la esencia de la ψευδὴς δόξα, en cierta manera dogmáticamente, y además incluso un nuevo nombre acuñado: una ψευδὴς δόξα es una ἀλλοδοξία. No podemos traducir la palabra, en todo caso no con la expresión de Schleiermacher, del todo insuficiente: «opinión confundida».[132] En todo caso, si hemos de emplear el término «opinión», entonces: «opinar invertido», «opinar lo otro». Por muy difícil que sea una traducción correspondiente, así de claro es sin embargo el asunto que, con esta tercera propuesta, se mienta para esclarecer la esencia de la visión invertida.

La esencia de la opinión invertida en el sentido de una ἀλλοδοξία radica, según Sócrates, en esto (189 b 12 ss.):

Ἀλλοδοξίαν τινὰ οὖσαν ψευδῆ φαμεν εἶναι δόξαν, ὅταν τίς τι τῶν ὄντων ἄλλο αὖ τῶν ὄντων ἀνταλλαξάμενος τῇ διανοίᾳ φῇ εἶναι.

«Una ψεῦδὴς δόξα, en el sentido de una ἀλλοδοξία, se da cuando alguien dice que algo de un ente es otra cosa, porque al percibir ha tomado lo uno por lo otro».

Ejemplo: cuando al hombre que viene al encuentro, y que en realidad es Teeteto, alguien lo toma por Sócrates, *en lugar de* a Teeteto *está suponiendo* a Sócrates (así dice ahora la tesis). (Pero ἀνταλλάττεσθαι no significa confundir, sino dar una cosa a cambio de otra, intercambiar lo uno por lo otro, hacer intercambio, no confundir). Esta concepción de la esencia de la ψευδὴς δόξα es

aclarada enseguida expresamente en el sentido de que satisface todos los principios esenciales y que en los dos intentos anteriores fueron rectores. Dicho más claramente: la concepción actual se reivindica como aquella en la que, los caracteres positivos de la ψευδὴς δόξα que antes se destacaron, encuentran su sitio y su enlazamiento interno. Son tres momentos:

1. La ψευδὴς δόξα, según el segundo intento, es un mentar nulo. Ahora se evidencia que, sin embargo, no es un no mentar nada, sino que en la opinión invertida en todo caso se mienta algo *ente*, sólo que, justamente, en lugar de una cosa (Teeteto, quien es en realidad ése), otra (Sócrates, que no lo es).
2. Con ello se ha dicho ya (y luego también se establece) que una visión siempre es algo que se orienta a uno *y* a otro (que tiene que ver con *dos*), y en la ψευδὴς δόξα, a lo uno *en lugar de* a lo otro. Se intenta establecer la peculiaridad del objeto de una opinión en que ella tiene *dos* objetos: uno *en lugar* del otro.
3. Con ello queda delimitado también al mismo tiempo en qué consiste este ψεῦδος, la inversión: se *falla* con eso a lo que se apunta (en lugar de Teeteto, Sócrates).

Esta nueva concepción de la esencia de la ψευδὴς δόξα, Teeteto la considera extremadamente atinada, y está tan entusiasmado que incluso llega a confirmar exageradamente: quien se comporta *así* (en el sentido de esta ἀλλοδοξία), ὡς ἀληθῶς δοξάζει ψευδῆ, «tiene en verdad una visión falsa». Sócrates le hace recordar sólo de paso esta tesis arriesgada según la cual algo debe ser «en verdad falso»: eso es igual que si uno debe ir lentamente deprisa. Esta indicación debe señalar qué lejos están todavía ambos de un esclarecimiento real de la verdad y de la falsedad, y más aún de la conexión entre ambas. Pero Sócrates no abusa de Teeteto, no insiste en que él ha hecho este curioso enunciado, sino que ahora se limita al *examen* del tercer intento.

Él vuelve a seguir el mismo procedimiento: 1) el fenómeno se facilita positivamente durante un trecho; 2) pero en ello, con ayuda

de un momento del fenómeno visto correctamente, la consideración se aparta del camino, 3) volviendo a llegar a resultados que también expresan la imposibilidad de esta concepción, porque con ella el fenómeno mismo se destruye. Puesto que, a partir de aquí, la marcha de la conversación es transparente, doy sólo brevemente los comprobantes para los tres puntos.

En *primer* lugar: ¿qué caracteres nuevos se expresan? La ἀλλοδοξία es un ἕτερόν τι ὡς ἕτερον… τῇ διανοίᾳ τίθεσθαι (189 d 7 s.), «un poner lo uno como lo otro, concretamente en un percibir algo repasándolo del todo»: no un mero contemplar (ver u oír), sino repasar algo del todo en cuanto a algo. De nuevo vuelven a salir al paso lo uno y lo otro: ambos (ἀμφότερα) son necesarios, o bien ambos al mismo tiempo o bien en cada caso tomando cada uno por sí mismo, ahora, concretamente, como objeto de un *poner* (τίθεσθαι).[133]

¿Pero qué significa ahora διάνοια y διανοεῖσθαι? Este concepto, y lo mentado con él, lo encontramos ya al delimitar la esencia de la αἴσθησις, y ahí, en toda una serie de perífrasis. Pero no se ha decretado sin más si ahora se mienta exactamente el mismo fenómeno y en el mismo sentido que ahí. Esto hay que dejarlo abierto. Al fin y al cabo, sabemos que, en nuestro diálogo, lo primero que intenta Platón es obtener la concepción más precisa del concepto de la διάνοια. El διανοεῖσθαι, como medio, agudiza aún el significado como momento esencial de la δόξα, y ahora se equipara expresamente con un διαλέγεσθαι (comentar algo por completo para sí mismo). Por eso, la διάνοια es un λόγος, un discurso que el alma realiza consigo misma sobre lo que tiene a la vista. Erraríamos si fijáramos este concepto como lógico. Sobre todo aquí tenemos que guardarnos de introducir la «dialéctica» platónica. Este hablar y decir tiene un carácter peculiar, es un «decirse algo», es decir, comentar del todo algo dado para sí mismo, aclararse acerca de algo y al mismo tiempo atenerse a ello, estar a favor de algo respondiendo por ello. Eso es lo que significa οἴεσθαι, ἡγεῖσθαι, y además πίστις, fe en el sentido más general de considerar algo. Este «decirse a sí misma algo» del alma es un decir y un hablar sin emisión lingüística. Sucede σιγῇ, el alma se dice tácitamente lo dicho. Es decir, si algo se pone en lugar de otra cosa, eso significa que es *puesto*, en cierta manera re-presentado, *en tanto*

que así y así en un decirse.

En esta descripción de la διάνοια como λέγειν tenemos la caracterización esencial del re-presentar-se algo: que se lo entienda como un decirse. De todo eso obtenemos tanto el significado *amplio* de λόγος, es decir, que para los griegos esta esencia original del decir y del hablar, y por tanto del lenguaje, que no está determinada primariamente por la emisión, y que no radica en la expresión fonética ni en la expresión óptica en signos de escritura y similares; como, al mismo tiempo, la visión de que la esencia del lenguaje se considera íntimamente entrelazada con la esencia del alma. Que la conducta del alma, que procede por completo de ella, sea determinada como un decir, preguntar y responder, decir sí y no, no puede extrañar si el alma porta y determina la esencia del hombre y si el hombre para los griegos es el viviente que existe en tanto que dispone del decir, es decir, en tanto que aspira a su ser más propio *diciendo*.

Ahora puede extrañarnos aún menos, y entendemos por vez primera, por qué ya antes διανοεῖσθαι, la relación del alma con el ser, fue concebida como ἀναλογίζεσθαι y como συλλογισμός. El λόγος como referencia, como relación de compilar, de la percepción completa de lo respectivamente uno, es συλoγγισμός en su significado original. El esclarecimiento de la ἀλλοδοξία resulta de que el poner, el re-presentar-se lo uno *en lugar de* lo otro, se evidencia como un decir lo uno *por* lo otro. Lo que el alma *dice* propiamente cuando se dice algo, es, tomándolo en general, que dice: un *ser*. Decir es siempre, ya suceda expresamente en la forma de un enunciado o no, decir-ser, decir-es o decir-no-es. Tener una *visión*: eso es un *decir*-se planteando algo (de tal o cual modo) en ello. Lo que en ello se pone *en lugar de* lo otro, es siempre un *ser* así y así. En la δόξα reside siempre el decir-se y representar-se el ser.

Con esta aclaración del hablar interior del alma, obtenemos positivamente que, como es manifiesto, de la δόξα forma parte una conducta que en cierto modo (cómo, no lo sabemos exactamente) coincide con lo que conocemos como relación de ser del alma con lo ente y que, al fin y al cabo, es necesario para que una conducta deba poder ser verdadera, y por tanto también no verdadera.

En *segundo* lugar: pero justamente esta nueva caracterización al mismo tiempo vuelve a desviar por completo del camino a la

consideración de la ψευδὴς δόξα. Poner lo uno en lugar de lo otro (es decir, poner lo uno por lo otro) significaría, después de todo, decir que lo uno *es* lo otro, por ejemplo, que lo bello es feo, lo inapropiado apropiado. Pero tales cosas no suceden nunca. Nunca nos arrogaremos decir, ni de lejos, que lo bello es feo, que lo recto no es recto. Ni siquiera en sueños se nos ocurre algo así. Jamás un hombre se dirá que el buey es un caballo o que el dos es el uno. Pero si está excluido decir lo uno por lo otro, justamente entonces la ἀλλοδοξία será en sí misma imposible.

Por consiguiente, quien —como pese a todo corresponde a la δόξα— se re-presenta en cada caso lo uno *y* lo otro, no puede poner lo uno *por* lo otro. Pero si de los dos hubiera de representarse en cada caso sólo uno, entonces no *tendría* aquello como lo cual, o mejor dicho, *en lugar de* lo cual, pusiera el otro.

De este modo (en *tercer* lugar), a modo de resumen, se dice (190 d 11 ss.):

Οὔτ’ ἄρ’ ἀμφότερα οὔτε τὸ ἕτερον δοξάζοντι ἐγχωρεῖ ἀλλοδοξεῖν. ὥστ’ εἴ τις ὁριεῖται δόξαν εἶναι ψευδῆ τὸ ἑτεροδοξεῖν, οὐδεν ἄν λέγοι? οὔτε γὰρ ταύτῃ οὔτε κατὰ τὰ πρότερα φαίνεται ψευδὴς ἐν ἡμῖν οὖσα δόξα.

«Así pues, ni aquel que, opinando, trata a *ambos*, ni aquel que sólo mienta *uno*, está en condiciones de mentar a uno en lugar del otro [ἀλλοδοξεῖν]. Por eso, si uno quiere delimitar la esencia de la visión invertida como τὸ ἑτεροδοξεῖν, no dirá nada [anteponerse un fenómeno que, en el fondo, es imposible], y de este modo se evidencia que tal estado [tener una visión invertida] no es posible en nosotros, ni en el modo últimamente comentado, ni en el anterior».

Tenemos que preguntar: sólo que, ¿en qué medida podíamos afirmar que el tercer intento se aproxima al fenómeno más que los anteriores? ¿Tal vez porque aquí διανοεῖν (la δόξα) fue destacada más intensamente como λόγος? No. Eso es justamente un motivo para que la consideración volviera a desviarse, pues eso conduce a la visión de la imposibilidad del fenómeno. Más bien, porque ahora se intenta tomar en serio que la ψευδὴς δόξα, y eso significa la δόξα en general, está referida a lo uno *y* a lo otro. Más

exactamente: la explicación en el tercer intento ve que, evidentemente, lo enigmático del fenómeno reside en que tiene dos objetos, lo uno y lo otro. Eso se mantiene, y se intenta poner de relieve y entender *cómo* es puesto lo uno y lo otro. La explicación dice: lo uno es puesto *en lugar de* lo otro. Aunque esta explicación ve la tarea en la dirección correcta y decisiva, eso no basta como solución. El modo como aquí se explica el objeto doble y su dualidad, es lo invertido. Pues si la ψευδὴς δόξα es una visión *invertida*, una cosa invertida en otra o confundida con otra, entonces justamente *no* se acierta con esta inversión si sólo se dice que, en un opinar tal, lo uno es intercambiado por lo otro. Si lo uno es puesto *en lugar de* lo otro, entonces, al fin y al cabo, en el fondo *siempre* se pone *sólo uno*, dejando aparte y desconsiderando el otro: en cada caso, lo uno *como* lo uno, y luego, *en lugar de* ello, lo otro. Dicho brevemente, intercambio no es confusión: a ésta no se la capta en lo que tiene de esencial mediante aquélla. Estos dos fenómenos son mezclados aquí, no sólo por Teeteto, sino también por Schleiermacher. El *aspecto* conductor del tercer intento (intercambiar algo por algo) no basta. Con ello, justamente, no se acierta con el problema. Si nos lo hemos hecho claro, entonces vemos sin dificultad hasta qué punto es errónea la traducción que Schleiermacher introduce y que luego le han repetido de ἀλλοδοξία, una «opinión invertida». Justamente la *confusión* en cuanto tal no se concibe en esta tercera explicación. La malcomprensión se basa en la traducción errónea de la palabra ἀνταλλάττεσθαι: eso no significa confundir y tomar cambiadamente, sino dar lo uno a cambio de lo otro, intercambiar, permutar.

A partir de esto, ustedes ven cuánto se aproxima este tercer intento a la peculiaridad del fenómeno de la visión invertida, que de hecho es algo así como una confusión, pero no ve la *estructura* de la confusión, sino sólo intercambio. Esto no es casual, sino que tiene su motivo. En el fondo, está la concepción de que una opinión es poner lo uno y lo otro. Sigue prevaleciendo siempre la opinión de que el objeto de la δόξα consta de dos objetos, en lugar de ver que la δόξα sólo tiene *un* objeto, pero que este objeto, en su unidad, no es simple, sino múltiple, y que esta multiplicidad constituye el auténtico problema. Se apreciará hasta qué punto Platón se acerca

en la investigación principal a esta multiplicidad y a la conducta correspondiente, y en qué punto, y por qué motivos, fracasa.

§ 40. Ganancia de la investigación preliminar: carácter de λόγος de la δόξα; su aporía: represión del fenómeno a causa de los aspectos conductores

¿Deja la conversación de tener un «resultado»? Ni siquiera necesitamos llegar hasta el final para advertir que lo que «resulta» es tanto que, entre tanto, la filosofía y el saber del hombre ya no estaban a la altura de ello.

Estamos en el tratamiento de la ψευδὴς δόξα. Hemos llevado la investigación preliminar a su final. Hemos mostrado por qué el tercer intento (ψευδὴς δόξα como ἀλλοδοξία) conduce más cerca del fenómeno que los dos anteriores. Lo que en este intento viene a tratarse positivamente es importante para la investigación principal: que se intente captar el δοξάζειν como un λόγος, λέγεσθαι, διαλέγεσθαι. El «decirse algo» y (lo que ello implica) el «atenerse a ello» (a lo dicho) significan al mismo tiempo: abordar algo en un determinado aspecto. Esta mostración del carácter de λόγος en la δόξα tiene relevancia en tanto que, en la evolución posterior del concepto de δόξα, dicho carácter es el único que se mantiene, y los elementos originales que residen en la δόξα desparecen tras este carácter, de modo que la δόξα, como «opinión», viene a la proximidad del *enunciado*, y el auténtico fenómeno se pierde.

¿Dónde estamos al término de la investigación preliminar? Se ha evidenciado que los aspectos que eran conductores para ella y sus tres intentos, no bastan. Pues conducen siempre a la afirmación de la imposibilidad de algo así como una visión invertida, es decir, al resultado de que, *conforme a su esencia*, el fenómeno no puede ser. Y sin embargo, por otro lado, ella es *fácticamente* indiscutible. Así pues, en cierta manera, el *fenómeno* de la visión invertida nos ofrece resistencia, pese a que queramos hacerle ver su imposibilidad

interna como demostrada. ¿Quién tiene que ceder?

Nosotros, con nuestra tesis de la imposibilidad, tenemos que ceder ante la circunstancia de que, en efecto, *la hay*. Pero este tener que ceder no es absolutamente evidente, sino sólo bajo el presupuesto de que la tesis misma, es decir, los aspectos con los que trabajaban los intentos, no estaban lo suficientemente fundamentados, y que, por su parte, la situación fenoménica tampoco está captada hasta ahora de modo apropiado. Un hecho en cuanto tal no tiene sin más la prioridad sobre una visión esencial, ya sólo porque para nosotros no hay en absoluto «meros hechos». Todo hecho se lo entiende ya *como* esto y esto, es decir, queda bajo un conocimiento esencial. Caso de que el conocimiento esencial esté fundamentado, entonces, frente al «hecho», vige la frase de Hegel: «tanto peor para los hechos». En nuestro caso tiene que ceder la *tesis*, no para dejar valer sin más el hecho, sino para poder *preguntar* por vez primera libres de carga por éste. Si no queremos cerrar los ojos ante ello, entonces sólo queda salvar al fenómeno a pesar de, es más, justamente *a causa de* su carácter prodigioso. Si el fenómeno obtiene así la primera palabra, entonces, para esclarecerlo, hay que retirar los aspectos que hasta ahora eran conductores.

B. Investigación principal: Salvación del fenómeno de la ψευδὴς δόξα

§ 41. Retirada de los aspectos que eran conductores en la investigación preliminar a favor de fenómenos intermedios hasta ahora negados

Ciertamente, esta retirada es sólo un paso negativo. Pues con ello, al fin y al cabo, todavía no hemos obtenido positivamente aquellos aspectos que hacen que el fenómeno mismo venga a hablar. ¿O acaso no necesitamos ningún aspecto? ¿Podemos ver el fenómeno puramente en sí mismo, sin más directamente? ¡No! De la interpretación de la parábola de la caverna, y asimismo del tratamiento de la αἴσθησις, hemos aprendido a entender que, lo que se nos da, lo percibimos *en tanto que* esto que se da siempre y necesariamente sólo a la luz de, en atención a una ἰδέα.

Fue un error de la fenomenología suponer que los fenómenos podrían verse bien ya sólo gracias a la mera imparcialidad. Pero es un error igual de grande suponer que, porque en cada caso son esencialmente necesarios los aspectos, *jamás* podrían avistarse los fenómenos mismos, sino que todo sería asunto de puntos de vista en cada caso casuales, subjetivos, antropológicos. De estas dos imposibilidades resulta, más bien, la necesidad de ver que la tarea central, y al mismo tiempo el problema metódico central, es justamente obtener el aspecto *correcto*. Es necesario tomar un aspecto que anteceda al fenómeno, pero justamente por ello es en todo momento de una relevancia determinante si el aspecto conductor es apropiado al fenómeno mismo, si se ha obtenido de antemano a partir de su propio contenido específico o no (o si sólo se lo ha pergeñado). Lo que nos obtura el camino no es que miremos en general a un fenómeno bajo un aspecto, sino que, en la mayoría de los casos, el aspecto no tiene su origen auténtico y pleno desde el fenómeno mismo.

Con ello se ha dicho al mismo tiempo cuál es la tarea que antecede a la investigación principal: obtener aspectos apropiados para la ψευδὴς δόξα, y el esclarecimiento del fenómeno a la luz de ellos. Para esta investigación principal, la investigación preliminar no es en modo alguno irrelevante, toda vez que, en todos sus tres intentos, y pese a su desviación final, siempre tenía a la vista ciertos momentos del fenómeno mismo, y nos aproximó el fenómeno y pudo familiarizarnos con él, si bien de modo indeterminado, hasta el punto de que ahora el fenómeno está en condiciones de hablar por sí mismo.

Retirar los aspectos insuficientes que hasta ahora eran conductores, es el paso en el que se consuma el tránsito de la investigación preliminar a la investigación principal. El mismo Sócrates de quien salieron como un dato previo estos aspectos, asume ahora también el retirarlos, y en concreto, yendo directamente al conjunto, retira la tesis rectora de la que partió el primer intento y que, en el fondo, también siguió siendo rectora para los dos siguientes. Esta tesis rectora decía (188 a 2): «De algo o bien tenemos conocimiento, o bien no tenemos conocimiento». Pero mirándola exactamente, esta tesis rectora es sólo una variación de *la* tesis rectora que en el segundo intento entró expresamente en juego: «Algo o bien *es*, o bien *no* es», o dicho de otro modo: «algo no puede al mismo tiempo ser y no ser», o: «lo no ente no es». Pero esta tesis contiene hasta Platón, y sobre todo justamente hasta nuestro diálogo, la verdad fundamental de todo el filosofar antiguo precedente. Con ella comenzó en general la filosofía antigua y la occidental: *lo ente es, lo no es*
no-ente
.

Pues bien, si se retira este principio de todo ser, y —en consecuencia— tanto más del conocer, entonces el fundamento entero del filosofar anterior comienza a temblar. A partir de esto podemos calibrar qué riesgo se dispone aquí a asumir Sócrates/ Platón. Pero al mismo tiempo podemos intuir qué poder de lo prodigioso y lo inquietante irradiaba el fenómeno del ψεῦδος (de la no-verdad), cuando forzó a un paso tal, a poner en cuestión el principio de todo filosofar anterior. Al mismo tiempo podemos calibrar hasta qué grado de empequeñecimiento se degradan los

posteriores para quienes la no-verdad pasó a ser una obviedad inofensiva, el mero opuesto a la verdad.

El escolasticismo, sin duda honesto, de Teeteto, no intuye absolutamente nada de lo que Sócrates se propone en el fondo. Al fin y al cabo, tampoco es necesario. Pero nosotros tenemos que intentar una y otra vez calibrar de nuevo qué está sucediendo en realidad en esta conversación. En primer lugar, es en sí mismo ya algo inaudito, y contraviene la conducta usual del hombre, que principios evidentes y con los que hace ya tiempo nos habíamos familiarizado sean suprimidos a favor de un fenómeno igualmente *conocido*, cotidiano, aunque no entendido y hasta entonces *malcomprendido*. Pero en segundo lugar y en particular, la retirada que ahora estamos tratando concierne justamente a aquellas visiones que desde el comienzo avivaron toda la fuerza del ver y el preguntar en el filosofar antiguo, concediendo a sus fundamentaciones una firmeza inequívoca.

Ahora hay que preguntar por el fenómeno mismo, una vez que, con la renuncia a las tesis rectoras, el camino ha quedado libre. El *giro interno* de la conversación comienza en 191 a 5 ss.:

Sócrates: Fῇ οὖν ἔτι πόρον τινὰ εὑρίσκω τοῦ ζητήματος ἡμῖν, ἄκουε.

Teeteto: Λέγε μόνον.

Sócrates: Οὐ φήσω ἡμᾶς ὀρθῶς ὁμολογῆσαι, ᾶνίκα ὡμολογήσα-μεν, ἅ τις οἶδεν, ἀδύνατον δοξάσαι ἃ μὴ οἶδεν εἶναι αὐτὰ καὶ ψευσθῆ-ναι ἀλλά πῃ δυνατόν.

«Pues bien, ahora escucha en qué dirección encuentro aún un cierto tránsito para nuestra investigación [sobre la ψευδὴς δόξα].

—Dílo.

—Digo que antes fue inadecuado cuando nos pusimos de acuerdo al establecer que, lo que uno sabe, es imposible que lo tome como algo que no sabe, y que por tanto es imposible que se mantenga en una confusión. Sino que tal cosa es de alguna manera posible [ἀλλά πῃ δυνατόν]».

Apenas se ha abierto esta posibilidad, cayendo con ello la limitación de la anterior tesis rectora, que Teeteto ya cobra valor. Ahora se atreve a tomar conciencia y a exponer imparcialmente lo que antes,

durante la investigación preliminar, se le imponía ya enseguida y como por sí mismo como una circunstancia del fenómeno, pero que, bajo la presión del dominio de la tesis rectora, no se atrevió a exponer, a saber, esta situación con la que a menudo se encuentra de que él mismo, que después de todo conoce a Sócrates, en ocasiones toma por Sócrates a un hombre que viene de lejos a su encuentro, y que en verdad no es Sócrates; por tanto, que lo que no conoce: el que viene a su encuentro, lo toma por algo que conoce: Sócrates. Así pues, con ello Teeteto vuelve a asegurar la situación del fenómeno de la visión invertida: su realidad y, por tanto, al mismo tiempo, su posibilidad, y de este modo la necesidad de la *pregunta* por esta *posibilidad*, o como dice Platón, por su γένεσις, su esencia.

Pues bien, ¿qué se ha *ganado* para esta pregunta (para la posibilidad de una visión invertida) al retirar la tesis rectora? Esta retirada no es puramente negativa, sino al mismo tiempo positiva: es en sí misma el dar previamente nuevos aspectos posibles del fenómeno. ¿Cuáles? Si se dice que la tesis rectora («o bien conocemos algo o bien no lo conocemos») *no* es válida, entonces se está concediendo al mismo tiempo que *entre* conocer y no conocer hay algo, algo que no es ni sólo conocer ni sólo no conocer, sino, por así decirlo, una mezcla de ambos: ἀλλά πῃ δυνατόν μεταξύ, «sino que de alguna manera es posible un término medio».

Ahora bien, ¿hay en general tales fenómenos intermedios? ¡En efecto! Teeteto tiene que conceder que existe el hecho de la μάθησις, el aprender, el llegar a conocer (191 c 3 s.): ἔστιν μὴ εἰδότα τι πρότερον ὕστερον μαθεῖν. «Es posible que alguien llegue a conocer más tarde lo que inicialmente no conoce».

Pero ello implica que, en cierta manera, uno sabe algo y sin embargo no lo sabe. Aprendiendo, uno conoce algo y, sin embargo, no lo conoce. En el llegar a conocer se da justamente este *suceso* de que uno, en cierta manera, *toma* conocimiento de algo y, pese a todo, propiamente no conoce esto; en el proceso de aprender es constantemente alguien que conoce algo y, sin embargo, todavía no. En general *hay* este fenómeno que se mantiene *entre* el conocer y el no conocer. De este modo, en una prodigiosa composición del diálogo, se entabla referencia justamente con el fenómeno que anteriormente, según la investigación preliminar, fue excluido de

golpe, y sin que Teeteto lo advirtiera, en tanto que no pertinente para el asunto (188 a): «Nos atenemos a los fenómenos; el μεταξύ, lo que hay entre ellos, no tiene nada que ver con el asunto». Ahora se aduce justamente este fenómeno intermedio, y con ello se abren nuevos aspectos bajo los cuales puede ponerse el fenómeno de la ψευδὴς δόξα.

Pero la investigación principal que comienza ahora, ¿no cae en el mismo peligro que la investigación preliminar, que consiste en que justamente vuelven a suponerse de entrada ciertos aspectos (aunque sean otros), es decir, que se le imponen por la fuerza al fenómeno? Este peligro desaparece cuando precisamente el fenómeno de la «visión invertida» exige por sí mismo que se *atienda* a tales fenómenos intermedios.

Y en efecto es así. ¿En qué medida? Vemos qué importante es la investigación preliminar. Ya durante toda la investigación preliminar, el fenómeno se hizo valer constantemente como una conducta que, en su peculiar unidad y mezcla, está orientada *al mismo tiempo* a lo uno *y* a lo otro. Tiene en cierta manera *dos* objetos, como dijimos, que en el fondo son pese a todo justamente *uno*, «mezclados» uno y otro. Pero si el objeto de la δόξα es un objeto así mezclado, entonces tiene que corresponderle también una *conducta* que sea apropiada para captar este objeto mezclado en cuanto tal. La conducta respecto de él tiene que tener la estructura de una conducta mezclada, es decir, del conocer y al mismo tiempo no conocer. Vemos así que el fenómeno exige por sí mismo prestar atención a tales fenómenos intermedios. La auténtica tarea de la investigación principal pasa a ser así la consecución de este nuevo aspecto, exigido por el fenómeno mismo (la *posibilidad* de una conducta mezclada).

Así pues, la investigación principal en su conjunto, de la que puede decirse sin arrogancia que hasta el día de hoy se la ha malentendido por completo, sólo se vuelve comprensible si esta tarea que ahora se acaba de desarrollar se la concibe propiamente y al mismo tiempo se realiza. Sólo entonces vemos qué dimensión se abre para, dentro de ella, asegurar la posibilidad de la δόξα, y por tanto de la ψευδὴς δόξα, y al mismo tiempo del ψεῦδος en general, es decir, de su esencia, o diciéndolo con más prudencia: orientar por vez primera la *pregunta* por la esencia al campo de visión

correcto.

En vista de esta tarea fundamental, que a Platón le resultaba totalmente clara, es de escasa relevancia si en el diálogo la esencia del ψεῦδος y de la δόξα experimenta una determinación definitiva, e incluso una definición, o no. Sabemos que no se llega a ella. Es más: en toda la conversación no se llega a responder la pregunta conductora τί ἐστιν ἐπιστήμη. Y pese a todo, el diálogo (palmariamente sin resultado) es para aquel que comprende la filosofía, es decir, que puede *preguntar* filosóficamente, inagotable en cuanto a nuevas visiones. Éstas son las que nos importan, si bien con la restricción y con una referencia especial al ψεῦδος.

Pues bien, ahora hay que tratar de llegar a conocer mejor esta tarea fundamental de la investigación principal: exactamente aquel fragmento del camino que Platón, por primera y última vez, emprende para esclarecer la esencia de la no-verdad. Este fragmento del camino sólo podemos seguirlo realmente con ojos abiertos si, como ha sucedido hasta ahora, previamente hemos aguzado la mirada para eso de lo que aquí se trata, y si previamente abarcamos de un vistazo la dirección y los alrededores de este camino: por así decirlo, su paisaje.

Con este propósito, y divergiendo del procedimiento anterior de la interpretación, doy una exposición anticipadora y compiladora de la tarea fundamental de la investigación principal. El camino propio de la conversación debe con ello hacerse transitable para cada uno. Para eso se exige, primero, tener a la vista el conjunto de las lecciones anteriores, y luego, que en la interpretación del fragmento siguiente vayamos más allá de Platón, en el sentido en que toda interpretación tiene que ir más allá: que los fenómenos expresados lingüísticamente en su contexto, los traslademos a una dimensión más original, trazándolos así más claramente. Llevemos la consideración a cuatro preguntas:

1. ¿De qué tipo son los fenómenos nuevos que hay que poner de relieve (§ 42)?
2. ¿Qué relación guardan con la αἴσθησις y la διάνοια que hemos comentado hasta ahora: percibir y repasar del todo algo (§ 43)?

3. ¿En qué medida puede abordarse sólo ahora el esclarecimiento positivo de la esencia de la δόξα?
4. ¿Qué obtenemos de todo esto para la pregunta por la esencia del ψεῦδος, de la no-verdad (§ 45)?

§ 42. Nueva caracterización del alma mediante dos parábolas

En primer lugar, hay que traer el fenómeno de la visión invertida bajo aspectos conductores tales que hayan sido obtenidos del fenómeno mismo. Es decir, hay que proponerse llegar a percibir el carácter de mezcla y de intermedio de la ψευδὴς δόξα. El fenómeno de «tener una visión invertida» se nos da en general como un estado y una conducta del hombre en la que, de algún modo, está *referido* a lo ente, aunque de forma equivocada. Pero la *relación* con lo ente es el carácter fundamental del *alma* (ψυχή). De este modo, la mostración de los nuevos fenómenos pasa a ser un preguntar nuevo y renovado por el alma.

Si se entiende este contexto del problema, entonces no puede sorprender que la doble acometida de una percepción del fenómeno que se emprende en la investigación principal, no suceda de otro modo que en una nueva (y doble) caracterización del alma. De este modo —eso lo vemos ya—, la investigación principal tiene un *estilo* totalmente diferente que la investigación preliminar. En esta última, se trataba de un llamamiento constante a tesis rectoras y argumentaciones anticipadas *contra* el fenómeno, mientras que ahora se trata únicamente de mirar el panorama de nuevos fenómenos y de *introducir* la ψευδὴς δόξα en su contexto.

Además, esta nueva caracterización doble se realiza en ambos casos mediante la aclaración de una *parábola* e imagen simbólica. De este modo, llegamos a la misma situación que en la parábola de la caverna: Platón se halla ante una tarea (que a él mismo le resulta inequívoca en cuanto tal, pero también de un género nuevo), en vista de la cual no se atreve en absoluto a tratar de modo inmediato y directo sobre los nuevos fenómenos, ni mucho menos a resolverlos a la primera acometida.

Son las dos parábolas de la masa de cera (κήρινον ἐκμαγεῖον) en el alma humana y del alma como palomar (περιστερεών).

a) Parábola de la cera. El tener presente

La primera parábola se comenta en 191 c ss. Ἐκμαγεῖον no es una «pizarra», como se suele traducir, sino simplemente una masa en la que se ha acuñado algo. El comentario de la segunda parábola está en 197 b ss.

Ha habido intentos por mostrar que estas imágenes del alma Platón las asumió de filósofos anteriores. En el caso de parábolas tales, y en todos los casos similares, los historiadores de la filosofía y los filólogos de gremio siempre están dispuestos a indagar y a demostrar de dónde proceden aquéllas. Así pues, se ha descubierto que «ya» Demócrito conocía la parábola de la llamada «pizarra de cera», y se ha reconducido la parábola del palomar a la llamada noción «primitiva» de alma, según la cual el alma es un pájaro. Así que ahora se sabe de dónde tiene Platón las cosas. También se ha averiguado *contra quién* dirige todas las explicaciones en el diálogo. Con ello se ha investigado el asunto históricamente con exactitud. Sólo falta una cosa: no se entiende qué es lo que el propio Platón en realidad está preguntando y buscando. No merecía la pena demorarse aquí con tales métodos si en ellos no se reconocía en absoluto el procedimiento de la historia de la filosofía y de la confrontación con filósofos. Tan pronto como se ha averiguado de un filósofo de dónde lo tiene y contra quién se dirige, entonces uno ya se da por satisfecho. De qué se trata, eso se cuestiona secundariamente, es decir, no se cuestiona en absoluto. Se está lejos del pensamiento de que Platón, pese a que en efecto «tiene» estas imágenes de otros, hace de ellas algo distinto y las emplea con una intención y un cuestionamiento totalmente distintos, que a *él mismo* este cuestionamiento sólo se le evidencia al final, y que no necesita primero a alguien *contra* quien dirigirse. Quizá, después de todo, no sea tan exagerada la suposición de que un hombre del rango de Platón, al cabo, pudiera topar él mismo con el fenómeno de la no-

verdad y con la pregunta de qué sea ella.

Al comienzo, queremos tranquilizarnos con que Platón tiene *mucho* de otra parte. Pero también queremos considerar que lo tiene *de otra parte* que la que suponen aquellos escribientes sólo curiosos que no son capaces de concebir sino que un libro nuevo tiene que haber surgido de una docena de libros viejos (de *tal* modo que, además, está dirigido *contra* alguien). Para nosotros, la pregunta no es *de dónde* tiene Platón estas parábolas de la pizarra de cera y del palomar, sino *hacia dónde* vuelve y conduce su contenido parabólico, qué fenómenos del alma quiere indicar y hacer visibles con ellos, de modo nuevo y por vez primera.

Con ello hemos llegado al punto en el que se abre el panorama al nuevo campo de la investigación principal, dentro del cual toparemos finalmente con la no-verdad, para luego ver dónde está enraizada ella misma en su posibilidad interna.

De la investigación preliminar sabemos en general que se trata de hallar aquellas formas de conducta del alma que posibilitan que ésta pueda referirse en la ψευδὴς δόξα a un objeto múltiple. Sócrates dice (191 c 8 ss.):

Θὲς δέ μοι λόγου ἕνεκα ἐν ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν ἐνὸν κήρινον ἐκμαγεῖον, τ ῷ μὲν μεῖζον, τ ῷ δ’ ἔλαττον, καὶ τ ῷ μὲν καθαρωτέρου κηροῦ, τ ῷ δὲ κοπρωδεστέρου, καὶ σκληροτέρου, ἐνίοις δὲ ὑγροτέρου, ἔστι δ’ οἷς μετρίως ἔχοντος… Δῶρον τοίνυν αὐτὸ φῶμεν εἶναι τῆς Μουσῶν μητρὸς Μνημοσύνης.

«Supón, a modo de parábola, que en nuestra alma se encuentra algo así como una masa de cera, cuya cera, en los diversos hombres singulares, es ya pura, ya impura, ya más dura, ya más blanda. En esta masa se graba y se acuña, en la medida en que queramos, todo aquello que percibimos inmediatamente, y también lo que nos proponemos y repasamos para nosotros. […] Esta masa de cera es, así queremos decirlo, un regalo de Mnemosine, la madre de las musas».

En la concepción de los griegos, las musas posibilitan al cantor, al artista, tener presente y configurar libremente toda la plenitud de lo que tiene que configurar en su arte, *antes de* todo apunte y sin ayuda de ningún apunte. Por eso, como madre de las musas, es

decir, como la que posibilita a estas musas en su cargo, se considera a la Μνημοσύνη, el *tener presente*. Sócrates, o Platón, quiere insinuar en la parábola que este regalo forma parte desde el principio de la esencia del alma, que es una dote original. Lo que se le da en dote es la facultad del μνημονεύειν. Eso no significa recuerdo ni memoria, sino tener presente. Lo que se mienta con ello es aquella facultad y conducta en la que nosotros *conmemoramos*, pensamos constantemente *en* algo, en hombres, en la situación de la nación, y similares, conforme a las palabras transmitidas: δέσποτα, μέμνησο τῶν Ἀθηναίων.[134] «¡Señor, piensa en los atenienses!». El pensar en algo no necesita ser un recordar, tampoco es la memoria, sino que significa el mantener ante sí algo, un ente, y en concreto, también y justamente cuando este ente está *ausente*, cuando no está presente corpóreamente en una presencia inmediata. O lo que significa lo mismo: mantenernos presente un ente aun cuando nosotros mismos, en el caso del ente respectivo, *ya no estemos compareciendo*.[135]

Con esta parábola, toparemos con una circunstancia fundamental de nuestra *existencia* (de la humana): una conducta del alma, en cierta manera de nuevo totalmente desde sí misma, en la que nosotros mismos podemos atenernos a un ente que no está (ahí) compareciendo corpóreamente.

b) Un ejemplo: la torre de observación forestal. Estar presente y hacernos presente

Tenemos que llegar a conocer mejor esta «potencia del alma», aun cuando sea sólo en sus rasgos más breves, y en concreto, ahora, sin orientarnos según la parábola platónica. En ello se trata sobre todo de ver también que no se trata necesariamente ni en primera instancia de lo que llamamos «recuerdo». Escogemos para ello un ejemplo que se sugiere y que no es artificioso.

En una caminata por la Selva Negra, llegamos ante una torre de observación forestal. Se alza inmediatamente ante nosotros, comparece corpóreamente. La vemos, y a la vista de ella podemos hacer reflexiones acerca de quién pudo construirla, cuándo, para qué, y similares.

En tal situación, nuestra conducta es constantemente ésta: el ente que comparece inmediatamente lo tenemos en nuestra presencia. Nuestra conducta es un tener presente, que queremos llamar brevemente: *estar presente* este ente que sale al encuentro.

Por la tarde en casa, o en días posteriores, por ejemplo ahora, podemos volver a lo visto y a lo reflexionado a propósito de ello (remontarnos a ello). Entonces ya no tenemos la torre en nuestra presencia inmediata. No está presente aquí en el aula. Nuestra conducta para con este ente no es ahora un estar presente en el sentido mencionado, sino, como decimos, nos *hacemos* presente la torre.

¿Pero qué significa eso? También se dice: ahora, en casa o aquí en el aula, no estamos percibiendo la torre de observación forestal como la mesa y el libro en nuestro cuarto, sino que «sólo nos la representamos». Así pues, como se dice, nos estamos refiriendo meramente a una representación, e incluso, como también se dice, nos hacemos «sólo una imagen» de la torre. Esta descripción de nuestra conducta, del hacernos presente, es tanto correcta como

falsa. ¡Examinémonos, dejando aparte toda teoría y toda psicología! ¿A qué estamos orientados cuando nos hacemos presente ahora la torre de observación forestal? Correcto es: no estamos orientados a ella como un ente *corpóreamente* presente ante nosotros en nuestro actual campo de visión. ¿Pero acaso estamos *orientados* a una «representación»? Si ahora me represento cómo nieva en los prados de la montaña, y la torre, cómo cae la nieve sobre ella, ¿estoy queriendo decir que una representación es cubierta por la nieve o que una imagen de la torre está nevada? ¿A qué estamos orientados cuando nos hacemos presente la torre? Única y exclusivamente a la torre misma, a ella como un ente que se alza en los prados existentes de la montaña. (Eso parece ser trivial. Pero en la ciencia, en la llamada psicología y también en la teoría del conocimiento, encuentran ustedes cosas totalmente distintas). Este ente mismo es a lo que nos referimos, y a nada más. Tampoco necesitamos *trasladarnos* desde el cuarto hasta los prados en la montaña y hacer *como si* estuviéramos ahí, sino que aquí, desde *aquí*, existiendo en esta aula, podemos dirigirnos con toda naturalidad a aquel ente, mentarlo directamente a *él* y a nada más y tenerlo ante nosotros, ciertamente de modo que el ente no se alza corpóreamente ante nosotros en la mirada, sino que en cierta manera está fuera, pero pese a todo no ha desaparecido.

Ahora bien, este «tener ante sí» lo que no está compareciendo inmediatamente en la presencia próxima, tampoco es necesariamente un recordar. Al hacernos presente la torre, no necesitamos mentarla *como* aquella ante la cual *nosotros* estuvimos en aquel momento, sino que podemos hacérnosla presente sin nada de eso, simplemente como torre que se alza. Recordar es un modo *particular* de hacerse presente. No todo hacerse presente es necesariamente ya un recuerdo, pero sí a la inversa. Al hacernos presente algo, tampoco nos atenemos a la memoria en el sentido de que estuviéramos rebuscando en nuestro interior representaciones de las cosas que estuvieran guardadas ahí. No estamos orientados a nuestro interior, sino a la inversa: cuando nos hacemos presente el ente, estamos totalmente lejos, hemos salido hacia *él*, afuera, orientados a la torre, para traer de ella ante nosotros todas sus propiedades, su aspecto completo. Es más, en ocasiones sucede incluso que el ente mismo hecho presente, al ser hecho presente, lo

vemos mucho más claramente y pleno que en la percepción inmediata de lo que está presente. De pronto tenemos ante nosotros lo que en el ver inmediato y corporal no nos «llamó la atención», como decimos. Pero lo que tenemos ahí ante nosotros no son representaciones, imágenes ni jirones de imágenes ni rastros de un recuerdo en nuestro interior ni similares, sino que *eso a lo que* este «tener ante sí» permanece orientado, y orientado *en exclusiva*, es la torre *misma* existente.

Así pues, hacerse presente es una forma propia del volverse a lo ente mismo. Sólo si esta circunstancia del hacerse presente la hemos asumido y llegado a conocer imparcialmente sin psicología, *desde* nuestra y *en* nuestra *existencia existente*, podemos *preguntar*: ¿qué debe significar la parábola de la masa de cera, y dónde residen los presupuestos específicos para explicarse y simbolizar de tal modo la circunstancia del hacerse presente?

Sabemos que los griegos conciben la comparecencia inmediata de lo ente en la *visión* o *imagen* (εἶδος) que ofrece. Cuando lo ente sale al encuentro en el inmediato estar presente, el εἶδος viene a nosotros, pasa a ser lo que nosotros «tenemos» (tenencia y posesión). Ahora bien, si ese mismo ente no lo percibimos, sino que sólo nos lo «representamos» (nos lo hacemos presente), entonces, aunque nuevamente hay ahí tal cosa como una visión o imagen (εἶδος), sin embargo, no la hay de modo que el propio ente venga por sí mismo corpóreamente a nosotros, sino que nosotros nos trasladamos hasta él, sin abandonar nuestra ubicación fáctica. Este fenómeno: que al *hacernos* presente algo la visión o imagen no venga desde el ente a nosotros, esta circunstancia se *explica* enseguida así: luego la visión tiene que venir de *nosotros*. Pero si es así, entonces tiene que estar guardada en nosotros, y nosotros tenemos que poder sacar de nosotros la posible visión. Como no es la visión inmediata y plena (εἶδος), sino que sólo tiene ese aspecto, a esta visión que sacamos de nosotros los griegos la llaman εἴδωλον. Por eso dice Platón: ἔνεστιν ἐν τῇ ψυχῇ εἴδωλον αὐτοῦ; [136] a modo de parábola: este εἴδωλον tiene que estar acuñado y guardado como un grabado en la masa de cera en el alma. Pues bien, lo que ahí es parábola, en el modo común y tosco de explicación es tenido por la cosa misma. Este modo común de representación ha pasado luego incluso a la ciencia, a la psicología

y a la teoría del conocimiento. Esto ha conducido a que no se haya llegado a conocer en absoluto la circunstancia del hacerse presente, sino que todo se ha visto ya a la luz de este modo de explicación, y por eso se llegó enseguida a la tesis usual y común de que, cuando algo no lo estamos percibiendo sino que sólo nos lo representamos, naturalmente sólo podemos estar referidos a representaciones, y —como es sabido— cosas tales como representaciones están «en nosotros», son algo psíquico. Pero que, frente a todo esto, al hacernos presente algo estemos orientados al ente mismo y no a algo psíquico, no llega a tener una validez determinante en la caracterización fundamental del fenómeno del hacernos presente.

Pero, ciertamente, en ello no hay que pasar por alto que (como vimos antes) al igual que sucedía en el tener presente percibiendo en que consiste la αἴσθησις, también sucede que en el *hacer* presente que el hombre lleva a cabo su *corporalidad* está activada en el medio. Pero cómo, eso sólo puede aclararse, es más, sólo puede *preguntarse* en general por vez primera, si previamente se han visto con claridad y se han fundamentado lo suficiente las circunstancias que posibilitan y requieren tal activación intermedia. Este carácter fundamental es lo que le importa a Platón cuando aduce la parábola, y no un intento de explicación fisiológica de la memoria, sino realzar y esclarecer la *esencia* del hacer presente, que hace posible y necesaria por vez primera tal cosa como una memoria.

Pero este fenómeno del hacernos presente tenemos que llegarlo a conocer mejor ahora, con toda imparcialidad y naturalmente, meramente a partir de la conducta existente de la existencia humana y al mismo tiempo en la dirección que se vuelve importante para el contexto del problema platónico.

Al hacernos presente un ente, sostenemos ante nosotros este ente, *demorándonos* al mismo tiempo para estar con él, tendiendo a estar *con* él. De forma pronunciada, en una variación peculiar, esta conducta se nos muestra en eso que llamamos aferrarse a un hombre, estar de parte suya, no abandonarlo. Ésta es la forma, sólo que múltiplemente modificada y modificable, en que constantemente tendemos a estar con todo ente, justamente también porque no todo ente está compareciendo corpóreamente ni, *encima, puede* comparecer. *Hacernos* presente algo puede concebirse desde aquí como un modo del estar presente algo, un modo como

nosotros mantenemos lo ente en nuestra presencia, aunque justamente el círculo de esta presencia se amplía de modo peculiar. Cuando llegamos a conocer algo, un ente, eso significa que lo asumimos en el círculo de aquello que mantenemos presente en el sentido más amplio. *Conservamos* el ente mismo que hemos llegado a conocer, y nos mantenemos a nosotros mismos en una referencia tal a él, ciertamente suponiendo que aprendamos de un modo *auténtico*, y no *externamente*, en el sentido de que, justamente *sin* una relación con el ente mentado, meramente nos inculquemos a ciegas, como una materia, nociones y palabras y opiniones sobre él.

Así pues, tenemos la facultad de retener. En realidad, eso no significa tanto conservar en la memoria nociones e imágenes, sino *estar con* entes que no están corpóreamente dados. Lo que retenemos y *podemos* retener así, lo llamamos lo *retenido*. Como tal nos referimos siempre a lo ente mismo, y concretamente tal como está ahí en el hacernos presente y para éste. Ahora bien, todo lo que puede llegar a ser para nosotros algo retenido, es retenible de formas *diversas*. El estar retenido y la retenibilidad pueden modificarse de dos modos fundamentalmente distintos, y con ello se modifica también el modo de hacer presente. Aquí sólo podemos investigar el fenómeno en una determinada dirección.

Lo que está en la presencia de nuestro hacer presente puede alejarse cada vez más de *tal* forma que nosotros aflojemos *por nosotros mismos* la referencia al ser, que el ente con el que estábamos, nos importe menos y ya nada. Aflojándose esa referencia al ser que es el retener, se difumina al mismo tiempo (aunque no necesariamente) la *visión* o *imagen* del ente: se vuelve confuso, dejamos que el ente se escurra de lo retenido, lo dejamos marchar hasta el punto de que, lo que antes era patente, se *olvida* y, por tanto, *vuelve a estar oculto* para nosotros y desaparece.

También aquí hay otras posibilidades: que la modificación del ente la *experimentemos* y la asumamos *conjuntamente* en lo retenido; aun cuando el ente haya desaparecido por completo, una especie de recuerdo *necesario* (así como *luego* el hacernos presente tiene que ser necesariamente *recuerdo*).

Pero lo retenido, en lo que para nosotros está presente el ente con el que estamos al hacérnoslo presente, también puede modificarse de *tal* modo que el ente, *por sí mismo*, se modifique

inadvertidamente, es decir, sin que, al hacérnoslo meramente presente, nos demos cuenta ni podamos darnos cuenta de ello. Eso a lo que nos atenemos entonces, según la orientación del hacer presente, sigue siendo aquel ente mismo, pero justamente porque seguimos orientados a él tal como lo tenemos retenido, al hacérnoslo presente, estamos *desfigurando el ente*. Nosotros seguimos estando con algo retenido, *mentamos* aquel ente, pero éste, conforme a su ser propio se ha vuelto *otro*.

De modo correspondiente, podemos representarnos algo, hacérnoslo presente en el sentido *aún* más amplio y nuevo de que meramente nos lo «*figuremos*» o nos lo «*imaginemos*», que en una configuración libre nos proporcionemos una visión o imagen de algo, por ejemplo que nos representemos que en lugar de la torre de observación forestal hay un lago. Tampoco aquí estamos ocupados con nuestras representaciones en nuestro «interior», sino que este figurar es un libre *reconfigurar* el ente que nos resulta familiar en el estar presente y en el hacernos presente.

De todo esto obtenemos que este «atenerse a algo» que retiene, y por tanto lo retenido mismo, puede modificarse de múltiples maneras. Para repetirlo: primero, aflojando nosotros mismos la referencia de ser con el ente y alejándonos del ente sin intervención de éste; pero luego también, sustrayéndosenos por su parte el ente, sin que nosotros nos demos cuenta, y modificando de este modo lo que tenemos retenido. Finalmente, hay cosas retenidas que nos representamos más o menos libremente en el modo de la imaginación. El μνημονεύειν, que debe ser simbolizado con la primera parábola, el retener lo retenible, es así en sí mismo una facultad polimórfica del alma. Pero, como vimos, el «alma» es en su esencia la relación del hombre con el ser de lo ente. Lo en cada caso retenido es retenible de forma diversa.

c) Parábola del palomar. Modos de retener

Una de estas diversas formas del retener Platón trata de hacerla visible en la segunda parábola, la del *palomar* (197 b 8 ss.). Ahora seguimos también su contenido sólo brevemente, sin prestar atención al contexto en el que surge dentro de la conversación.

Sócrates: Οὐ τοίνυν μοι ταὐτὸν φαίνεται τῷ κεκτῆθαι τὸ ἔχειν. οἷον ἱμάτιον πριάμενός τις καὶ ἐγκρατὴς ὢν μὴ φορῶν, ἔχειν μὲν οὐκ ἄν αὐτὸν αὐτὸ, κεκτῆθαι γε μὴν φαῖμεν.

Teeteto: Ὀρθῶς γε.

—Ὅρα δὴ καὶ ἐπιστήμην εἰ δυνατὸν οὕτω κεκτημένον μὴ ἔχειν, ἀλλ᾽ ὥσπερ εἴ τις ὄρνιθας αγρίας, περιστερὰς ἢ τι ἄλλο, θηρεύσας οἴκοι κατασκευασάμενος περιστερεῶνα τρέφοι, τρόπον μὲν [γὰρ] ἄν πού τινα φαῖμεν αὐτὸν αὐτὰς ἀεὶ ἔχειν, ὅτι δὴ κέκτηται. ᾗ γάρ;

—Ναί.

—Τρόπον δέ γ’ ἄλλον οὐδεμίαν ἔχειν, ἀλλὰ δύναμιν μὲν αὐτ ῷ περὶ αὐτὰς παραγεγονέναι, ἐπειδὴ ἐν οἰκείῳ περιβόλῳ ὑποκειρίους ἐποιήσατο, λαβεῖν καὶ σχεῖν ἐπειδὰν βούληται, θηρευσαμένῳ ἣν ἄν ἀεὶ ἐθέλῃ, καὶ πάλιν ἀφιέναι, καὶ τοῦτο ἐξεῖναι ποιεῖν ὁποσάκις ἄν δοκῇ αύτ ῷ.

—Ἔστι ταῦτα.

—Πάλιν δή, ὥσπερ ἐν τοῖς πρόσθεν κήρινόν τι ἐν ταῖς ψυχαῖς κατεσκευάζομεν οὐκ οἶδ’ ὅτι πλάσμα, νῦν αὖ ἐν ἑκάστῃ ψυχῇ ποιήσωμεν περιστερεῶνά τινα παντοδαπῶν ὀρνίθων, τὰς μὲν κατ’ ἀγέλας οὔσας χωρὶς τῶν ἄλλων, τὰς δὲ κατ’ ὀλίγας, ἐνίας δὲ μόνας διὰ πασῶν ὅπῃ ἄν τύχωσι πετομένας.

—Πεποιήσθω δή. ἀλλὰ τί τοὐντεῦθεν;

—Παιδίων μὲν ὄντων φάναι χρὴ εἶναι τοῦτο τὸ ἀγγεῖον κενόν, ἀντὶ δὲ τῶν ὀρνίθων ἐπιστήμας νοῆσαι· ἣν δ’ ἄν ἐπιστήμην κτησάμενος καθείρξῃ εἰς τὸν περίβολον, φάναι αὐτὸν

μεμαθηκέναι ἢ ηὑρηκέναι τὸ πρᾶγμα οὗ ἦν αὕτη ἡ ἐπιστήμη, καὶ τὸ ἐπίστασθαι τοῦτ’ εἶναι.

—Ἔστω.

«Así pues, me parece que poseer y tener no son lo mismo. Como cuando alguien que ha comprado un vestido y que en efecto lo tiene ahora en su poder, no lo lleva; de este modo, no diremos que lo tiene puesto, sino que lo posee.

—Y con razón.

—Mira entonces si es posible poseer también de este modo el conocimiento, pero sin tenerlo; sino como cuando alguien ha cazado pájaros salvajes, palomas o de otra especie, y ha preparado en casa un palomar donde los guarda. Pues, en cierta manera, podríamos decir entonces que los tiene siempre, puesto que, al fin y al cabo, los posee. ¿No es verdad?

—Sí.

—Pero en otro sentido, también que no los tiene, sino que, sometiéndolos a sí en un contenedor propio de él, sólo le corresponde un dominio sobre ellos para tomarlos y tenerlos cuando tenga ganas, pudiendo atrapar y volver a soltar a los que cada vez quiera, y teniendo libertad para hacer esto siempre que le plazca.

—Así es.

—Así pues, así como en lo anterior dispusimos en el alma ya no sé qué especie de artilugio de cera, pongamos ahora en cada alma un palomar con algunos pájaros: algunos que se mantienen juntos en bandadas y se separan de otros, otros que sólo se juntan con unos pocos, y aún otros que revolotean solos, según convenga.

—Sea puesto. ¿Y qué sacamos de ahí?

—Hay que decir que en la infancia este contenedor estaba vacío, y en lugar de los pájaros hay que pensar en conocimientos. Conocimientos que uno ha tomado en posesión y ha encerrado en su jaula, de los que se dice que él ha aprendido o hallado la cosa cuyo conocimiento resultó ser esto, y esto es justamente el saber.

—Así debe ser.»[137]

En el alma hay un palomar (περιστερεών), o formulándolo más ampliamente: un contenedor (ἀγγεῖον). Con ello ven ya ustedes la referencia específica y el sentido que *ambas* imágenes simbólicas tienen, pese a su completa desconexión y desemejanza. A la edad

temprana de cada existencia humana, este contenedor está κενόν, aún vacío, todavía no hay palomas dentro de él. Poco a poco, la jaula se va llenando de pájaros de muchas especies, es decir, llegamos a conocer entes y los guardamos en el contenedor. Lo que de esta manera ingresa en lo retenido que se explicó en la primera parábola, es κτῆσις, posesión. Pero los pájaros que están encerrados ahí, con el tiempo se acaban comportando de forma distinta dentro de la jaula. Algunos se separan nítidamente en bandadas fijas y consistentes, otros se juntan en grupos menos rígidos, y otros son διὰ πασῶν, revolotean por todas partes, a través de todos los grupos y bandadas, y se los puede encontrar siempre y en todas partes. Quien posee de esta manera palomas en una jaula, las «tiene» y pese a todo no las tiene. Dicho con otras palabras: aparte de este tener en el contenedor, hay aún otro «tener», a saber, que *volvamos* a cazar palomas sueltas dentro del contenedor, que ahora volvamos a cazarlas de una segunda manera, y que luego tratemos de tenerlas una a una en la mano. Este modo de tener (tener inmediatamente en la mano), a diferencia de la κτῆσις, Platón lo llama una ἕξις. Sin parábola, eso quiere decir que en el ámbito del posible hacer presente, tenemos muchas cosas y algunos entes, y de entre éstos podemos hacernos expresamente presentes ya éste, ya aquél, y tenerlo ante nosotros de tal modo que ahora estemos expresamente con él y nos atengamos expresamente a él. O también podemos encomendar las cosas retenidas en el contenedor, por así decirlo, sólo a ellas mismas, aunque ciertamente sabemos que en todo momento existe la δύναμις τοῦ λαβεῖν καὶ σχεῖν. Eso significa que Platón dice que el alma tiene en sí (aparte de esta facultad de retener) la facultad de volver a fijar la mirada en lo retenido dentro del círculo del hacer presente.

En este diálogo, Platón no sigue tratando las diversas formas de acumular, del juntarse y de la distribución de las palomas dentro del contenedor. Pero a partir del *Sofista*, que se corresponde temporal y temáticamente con el *Teeteto*, podemos y tenemos que deducir también que, con la agrupación, lo que le importa es mostrar que en el contenedor, es decir, en nuestro retener entes, hay algunas cosas que se separan en cada caso según la peculiaridad y singularidad del ente individual, pero también algunas cosas que pueden encontrarse en todas partes (διὰ πασῶν). Estas palomas (en

el *Sofista* habla también de estas διὰ πασῶν) son las determinaciones del *ser* que conocemos ya de la interpretación de la αἴσθησις y de la διάνοια. Al margen de dónde encontremos lo ente, y por muy distinto que sea en cuanto al asunto, *en tanto que* ente es siempre un ente, y en tanto que uno es distinto de lo otro. Unidad, diversidad, alteridad, etc., todo eso de lo que hemos escuchado que sigue (ἕπεται) inmediatamente al ser, todas estas determinaciones son, en la parábola actual, esas palomas que (διὰ πασῶν) se mueven por todas partes revoloteando a través de todas las palomas. Es decir, esta segunda parábola quiere mostrar que nuestro hacer presente el ente puede «*tener ahí*» (κτῆσις) este ente simplemente en el círculo del hacer presente, sin captarlo expresamente (ésta es la circunstancia que tenemos ya en la primera parábola). Pero también, dentro del círculo del hacer presente, puede orientarse en todo momento expresa y exclusivamente a algo concreto, y en cierta manera «*ponérselo delante*» (ἕξις). De modo que tenemos que decir que la diferencia entre estar presente y hacer presente regresa nuevamente, en una forma modificada, dentro del círculo del propio hacer presente.

Sólo que, a pesar de la conexión interna que se hizo evidente entre los contenidos de ambas parábolas, ahora no vemos aún qué es lo que le *importa* a Platón de ambas parábolas y de sus contenidos específicos, es decir, qué *debe* significar eso de realzar el fenómeno del «hacer presente» y sus variaciones con vistas al problema conductor: la pregunta por la posibilidad interna de la ψευδὴς δόξα. Por eso, ahora tratamos de poner de relieve lo decisivo, distinguiendo los nuevos fenómenos de lo retenido de aquellos que tratamos antes, la αἴσθησις y la διάνοια, y caracterizando al mismo tiempo su conexión con éstas.

§ 43. Confirmación de la conexión entre αἴσθησις y διάνοια mediante la ampliación del campo de la presencia

Con ello llegamos al tratamiento de la *segunda* pregunta de la investigación principal. ¿Qué relación guardan los fenómenos ahora mostrados (del hacer presente) con los fenómenos de la αἴσθησις y la διάνοια? Mirándolo exactamente, sólo necesitamos repetir con un cierto énfasis lo que siempre se trató ya en lo anterior. Los nuevos fenómenos de lo retenido (hacer presente en el sentido más amplio) ya fueron distinguidos del estar presente inmediatamente lo corpóreamente presente, es decir, de la percepción (αἴσθησις) en el sentido más amplio. Ahora vemos que el campo de lo ente, respecto del cual nos comportamos continuamente, no se agota en absoluto con el círculo de *lo* ente que mantenemos en una presencia inmediata, sino que es esencialmente *más amplio*. Por eso, el planteamiento usual de la teoría del conocimiento, que pregunta por un objeto, por lo dado, es falso.

Siempre estamos referidos ya a lo ente, aun cuando no lo percibamos directamente. Pero ello implica (al margen ahora de otras muchas cosas importantes) algo peculiar: podemos estar con lo ente (comportarnos respecto de él) sin percibirlo directamente (sin ponérnoslo delante), pero precisamente este ente que sólo es retenido, ocasionalmente, *puede* volver a ser percibido en un estar presente, al igual que, a la inversa, todo ente percibido es retenible y permite una referencia en el sentido del *hacer* presente. Con ello surge la visión de que todo ente que nos es accesible puede estar y ser tenido en nuestra presencia de este modo *doble*. Esta posibilidad esencialmente doble bajo la que está todo ente accesible, es lo que, en el fondo, Platón quiere poner de relieve en realidad.

Pues bien, de modo correspondiente, la facultad de retener tiene

a su vez la doble posibilidad del *captar* expresamente dentro del hacer presente (del volver a referirse expresamente a ello) y del mero tomar conciencia de que tal hacer presente lo retenido (tal referirse) es en todo momento *posible*. Pero con todo ello, se ha evidenciado al mismo tiempo que la relación con el ser (que es al fin y al cabo lo que constituye el alma) no sólo va más allá de lo percibido en cada caso, sino que todo ente accesible puede ingresar al mismo tiempo en este recinto más amplio de lo ente retenible. Por eso Platón habla de εὐρυχωρία y de στενοχωρία τῆς ψυχῆς (194 d 5, 195 a 3), de la amplitud de espacio y de la estrechez de espacio del alma del individuo. Con ello no se refiere a las dimensiones de una memoria mayor o menor, sino a las diferencias de fuerza y del alcance del estar familiarizado con lo ente mismo.

A partir de esta mostración de la conexión entre el hacer presente y el estar presente uno y el mismo ente, se hace claro ahora que con la tesis anterior: «algo o bien lo conocemos o bien no lo conocemos», en el fondo no se ha dicho nada. Pues algo podemos conocerlo teniéndolo ante nosotros en su inmediato estar presente, pero asimismo podemos conocerlo también *haciéndonoslo* presente, y esto, a su vez, *realizando* expresamente el hacer presente o bien sólo siendo conscientes de que en todo momento *podemos* hacerlo. De modo correspondiente, los modos de no conocer son también múltiples. Así pues, lo que conocemos en el modo del estar presente, lo que tenemos inmediata y corpóreamente ante nosotros, podemos conocerlo *también* en el modo del *hacerlo* presente, y lo que conocemos de este último modo, dado el caso podemos al mismo tiempo *no* conocerlo, justamente en tanto que no tenemos la posibilidad de que *esté* presente corpóreamente, por ejemplo ahora la torre de observación forestal: la conozco (hacer presente) y no la conozco (en tanto que no la tengo inmediatamente ante mí en la αἴσθησις).

Por tanto, hay modos de conducta *entre* el conocer y el no conocer, y concretamente, lo que es decisivo, con relación a uno y el mismo ente. La tesis rectora que antes dominaba la atención a la ψευδὴς δόξα, ahora hay que retirarla no sólo *porque* lleva a consecuencias imposibles y a la negación del fenómeno, sino porque ahora se han mostrado positivamente los modos de conducta que aquélla no es capaz de captar y que excluía en su contenido ético

propio. Lo ente no es o bien percibido en la αἴσθησις o bien *no* percibido, tampoco sólo nos lo ponemos delante en la reflexión (διάνοια) o *no* nos lo ponemos delante, sino que *el mismo* ente puede *tanto* ser percibido en el estar presente *como también* ser sólo puesto delante *haciéndolo* presente. Con ello se abre una nueva perspectiva: el mismo ente puede estar al mismo tiempo en referencia con la αἴσθησις *y* con la διάνοια, ambas pueden *ir juntas* de una forma nueva.

§ 44. Ilustración del doble sentido de δόξα: su bifurcación en estar presente y hacer presente

Pero todavía no hemos examinado en absoluto en qué medida los modos de conducta del retener que se acaban de poner de relieve se han obtenido en general de los fenómenos de la ψευδὴς δόξα y de la δόξα. Dicho de otro modo: en qué medida esta conexión es decisiva para el esclarecimiento positivo de la esencia de la δόξα y ésta puede abordarse y llevarse a cabo a partir de ahí. Con ello llegamos al *tercer* punto.

Responder a la pregunta que se acaba de plantear significa lo mismo que la siguiente tarea: se trata de valorar en qué medida la atención a los fenómenos del retener y del hacer presente es apropiada para darnos a conocer la esencia de la δόξα. Para ello es necesario volver a aducir aquellos caracteres que ya en la investigación preliminar resaltaron como peculiares de la δόξα, pero no aprehensibles. Esto era, primero, la peculiaridad de que la δόξα tiene en cierta manera dos objetos, que están dados y, no obstante, a su vez no están dados (ἀμφότερα), es decir, un objeto *múltiple*: uno y el mismo objeto está frente a nosotros[138] para un estar presente *y* para un hacer presente. Y luego, que el δοξάζειν, el tener una visión, no es un mero asumir algo, sino οἴεσθαι, ἡγεῖσθαι, considerar, tener por algo.

Para mostrar la esencia de la δόξα, ponemos como base el ejemplo de una visión *verdadera*, ya que después (bajo el punto cuatro) consideraremos expresamente y por aislado la visión invertida, el ψεῦδος.

Un hombre que viene a él desde lejos, y que en realidad es Teeteto, Teodoro lo toma por Teeteto. Aquí tenemos, primero, el hombre que viene al encuentro, y luego, aquello por lo que él es

tenido. Ya el tercer intento de la investigación preliminar permitió advertir que, en realidad, no se trata de *dos* objetos, de los cuales, quizá, en cada caso sólo entrara uno en consideración, sino de *ambos*, de modo que, de alguna manera, están referidos uno a otro, así que justamente la *unidad* de esta referencia constituye la unitariedad específica del objeto propio de la δόξα en cuanto tal. Por eso, este objeto único es en sí múltiple, y, por consiguiente, la *conducta* hacia este objeto múltiple y simultáneamente uno de la δόξα, en tanto que δοξάζειν, tiene que estar constituida en sí misma de modo *correspondiente*, para captar esta multiplicidad en su unidad.

Pues bien, ahora preguntamos: los fenómenos del retener que se acaban de mostrar, en relación con los anteriores, ¿dan los medios para esclarecer la posibilidad de una conducta constituida de esta forma, y por tanto para hacer comprensible la posibilidad del objeto de la δόξα como uno múltiple? El análisis del hacer presente mostró claramente cómo uno y el mismo ente puede representarse tanto en una comparecencia inmediatamente corpórea (estar presente) como también en el modo del *hacer* presente. Con ello, en principio, está dada una posibilidad doble en cuanto a un mismo objeto, con la que podría guardar relación la cuestionable multiplicidad del objeto de la δόξα y de la conducta correspondiente hacia él (μνημονεύειν). Es más: hacer presente algo es un representar tal que, en él, algo que no sale corpóreamente al paso puede ser representado por anticipado, por ejemplo, Teeteto, es decir, aquí: antes de un encontrarse corpóreamente con él que en cada caso *volverá a ser* posible. Al margen de si ahora comparece o no, nosotros, que conocemos a Teeteto, nos lo podemos hacer presente por anticipado.

Además de estos fenómenos que se acaban de mostrar del retener y del hacer presente (μνημονεύειν), conocemos la αἴσθησις en el sentido más amplio del percibir inmediato, del tener algo corpóreamente ante nosotros, donde algo que comparece inmediatamente sale al encuentro en cuanto tal. Y finalmente la διάνοια, que fue explicada últimamente como λόγος: comentar algo, abordar algo en cuanto a algo. Con estos *tres* modos de conducta (μνημονεύειν, αἴσθησις, διάνοια), tenemos de hecho *los* ladrillos con los que puede construirse la esencia de la δόξα. En el

ejemplo: lo que viene a lo lejos al encuentro, percibido en la αἴσθησις; esto que comparece corpóreamente de forma inmediata es tomado por Teeteto, y esto por lo que es tomado, se representa y se hace presente por anticipado (μνημονεύειν). Esto que es hecho presente, se atribuye (λόγος) a lo que está presente (quien viene al encuentro). Por eso Platón (195 d) llama a la δόξα directamente una σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν, «un prender conjuntamente lo que viene al encuentro en el presentarse inmediato con lo hecho presente por anticipado». Pero hay que observar que διάνοια tiene aquí distintos significados: en primer lugar, un representar tal que no es conforme a percepción, no un estar presente, sino un *hacer* presente por anticipado; pero al mismo tiempo repasar algo del todo, abordar algo en tanto que algo, λόγος, lo que lleva a cabo el συνάπτειν.

Hagamos la prueba en cuanto a la consistencia de esta determinación esencial de la δόξα. Si esta aclaración de la esencia de la δόξα acierta de algún modo con el fenómeno, entonces, con base en lo ahora obtenido, la σύναψις, tiene que poder esclarecerse *eso* que nos ocupó ya enseguida en la primera introducción del fenómeno de la δόξα, cuando tradujimos esta palabra como «visión», y δοξάζειν como «tener una visión de algo» (una imagen), pero al mismo tiempo «tener una visión sobre algo», [tener una opinión sobre algo,] y enfatizamos que, de modo correspondiente, y necesariamente según su esencia, la δόξα es *equívoca*. (La traducción es siempre interpretación). ¿Puede comprenderse ahora esta equivocidad, entenderse a partir de los fenómenos que se acaban de mostrar?

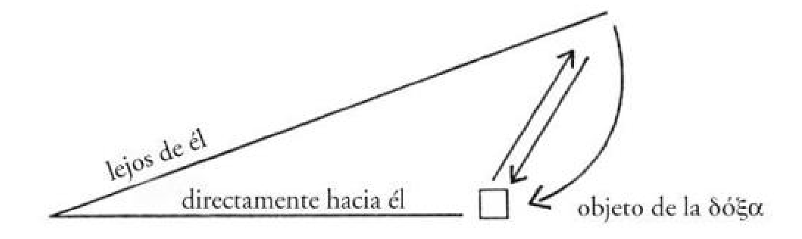
Sí. Aclarémoslo de nuevo con el ejemplo: a lo lejos viene al encuentro un hombre. Lo así visto ofrece una visión, una imagen, tiene un aspecto. Concretamente, parece ser Teeteto, y esto que parece ser Teeteto lo tomamos, de modo correspondiente, por Teeteto, a partir de la imagen, de la visión que ofrece. Otra posibilidad: conocemos a Teeteto, sabemos por anticipado de él que suele venir a esta hora por este camino. Podemos hacérnoslo presente por anticipado como alguien que es así, nos atenemos a este ente —que en un primer momento no está dado corpóreamente — y a su ser así. Y ahora, bajo las condiciones indicadas, se muestra a lo lejos un hombre, que ofrece una visión sin que podamos ver

con claridad suficiente si es él. Pero tenemos la opinión de que tiene que ser él: tomamos lo que viene al encuentro por Teeteto, ahora no con base en la imagen (el estar presente), sino con base en el previo hacérnoslo presente.

Vemos que «visión» es, primero, un contemplar la imagen que está presente de lo que viene al encuentro como…, y luego un «tomar por» que hace presente. Ya que ambos momentos, el estar presente y el hacer presente, forman parte de la esencia de toda δόξα, ella tiene la doble posibilidad: en función de esta esencia, podemos hacer pie *primero* una vez en lo que se ofrece estando presente, y otra vez en el *hacer* presente. Por eso la visión (δόξα), según su esencia propia, puede tomarse ya de un modo, ya de otro. De este modo, toda δόξα es necesariamente equívoca: imagen como ofrecer, y visión como opinión. Vemos así cómo con el esclarecimiento de la esencia de la δόξα queda explicado el significado original de la palabra. Es más: en ello volvemos a ver la honda sabiduría del lenguaje. La equivocidad de la palabra δόξα, que ya se muestra en el uso lingüístico habitual, no es otra cosa que el reflejo aún no entendido de una multiplicidad de la conducta que forma parte del δοξάζειν, de la esencia original de la δόξα misma.

Por eso ahora, yendo más allá de Platón, podemos decir: el δοξάζειν es una conducta que, en su unitariedad, está dirigida *a la vez*: estando presente, a algo que sale al paso corpóreamente, y *haciendo* presente, a algo re-presentado por anticipado. Dicho brevemente: esta conducta de la δόξα está en sí misma *bifurcada*.

Doy un dibujo, desde luego que con las mayores reservas. Con ello no es que se vuelva más exacto, sino al contrario. Sin embargo es una indicación, meramente un *armazón* alrededor del fenómeno, que de inmediato tiene que retirarse.



La bifurcación u horca tiene dos ramales o púas. El segundo ramal llega más lejos que el primero: hacer presente tiene un círculo más amplio, alcanza más lejos de nosotros. Ahora bien, la esencia de la horca es clavarse con *ambas* púas. La *esencia* de la δόξα no es ni uno ni otro ramal, sino: algo que viene a lo lejos al encuentro considerarlo *como*…; o, por ejemplo: *tomar* de entrada a quien viene al encuentro como Teeteto, que podría venir, haciéndolo presente desde *este* último.

Se mostró que para edificar la estructura esencial de la δόξα se consideran como ladrillos αἴσθησις, μνημονεύειν y διάνοια (λόγος): lo que mantiene la conexión de ambas púas o ramales, posibilitando así la propia horca o bifurcación. Pero la construcción sólo obtuvo su *plan* posible cuando se hicieron visibles los nuevos fenómenos del μνημονεύειν, del retener, del hacer presente (es decir, de una conducta que no sólo es distinta, sino que tiene *mayor alcance*). Por eso, a estos fenómenos les corresponde una relevancia decisiva, aunque por sí mismos no basten para configurar la estructura esencial.

Al mismo tiempo vemos cómo, a partir del fenómeno del hacer presente, los dos fenómenos conocidos de antes, la αἴσθησις y la διάνοια, que en la investigación anterior aparentemente habían fracasado, entran en relaciones tales que, en su especificidad, redescriben la esencia de la δόξα como σύναψις αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν. Recapitulando, y desde el propio asunto, entendemos ahora también por qué antes tuvieron que llevarse a cabo las explicaciones sobre la αἴσθησις y la διάνοια, y que, por tanto, el resultado de la discusión de la primera respuesta (ἐπιστήμη es αἴσθησις) no es en absoluto meramente negativo, sino que tiene un significado positivo determinante para el esclarecimiento de la esencia de la δόξα, pero al mismo tiempo también para el desarrollo de la pregunta por la esencia del ψεῦδος. Pues esta pregunta se mueve *en el marco* del problema de la δόξα. Pero si, como se acaba de mostrar, para un esclarecimiento de la esencia de la δόξα (partiendo de la δόξα verdadera) que realmente nos lleve adelante se ha vuelto decisivo justamente poner de relieve el fenómeno del hacer presente, entonces también este fenómeno tiene que volverse importante para la posibilidad interna del ψεῦδος, y por tanto para la *no-verdad*. En un diálogo platónico nada es

irrelevante, por muy ridículo y absurdo que aparente ser.

La *horca* o *bifurcación* es condición de posibilidad de la no-verdad, pero al mismo tiempo también condición de posibilidad de la verdad: ambas quedan bajo las mismas condiciones. ¿Qué significa la horca o bifurcación? Es la imagen de la constitución fundamental de la *existencia* humana, de su estructura esencial.

Con ello llegamos al punto *cuarto* y último.

§ 45. La bifurcación de la δόξα hace posible equivocarse

La pregunta por la esencia del ψεῦδος quedó sin responder al final de la investigación preliminar. El tercer intento quería tomar el ψεῦδος como intercambio de lo uno por lo otro. Si tomo a Teeteto erróneamente por Sócrates, la interpretación dice que tomo a Sócrates *en lugar de* a Teeteto. Suponer esta explicación condujo a conclusiones imposibles, a una eliminación total del fenómeno.

Pero la imposibilidad de las conclusiones podía forzar, como mucho, a confesar la imposibilidad de la *suposición*. Por tanto, no se había conseguido la intelección de en qué medida esta explicación del asunto sigue siendo y tiene que seguir siendo inadecuada al fenómeno. Esta intelección seguía siéndonos negada porque el fenómeno mismo no estaba a la vista lo suficiente o no lo estaba en absoluto. Sólo la investigación principal pudo aportar aquí una ayuda.

Ahora preguntamos: ¿así pues, desde ahora, a partir de la estructura esencial de la δόξα en cuanto tal (mostrada en el punto tercero) puede obtenerse la posibilidad interna del ψεῦδος? Preguntándolo con más precisión: ¿cómo concibe ahora Platón la esencia del ψεῦδος? La descripción esencial que él hace la doy sólo en sus rasgos fundamentales y sólo en relación con *uno* de los casos esencialmente posibles de la visión invertida.

Mantenemos a la vista el resultado de la investigación principal: en la δόξα llegamos a ver su objeto necesariamente de un modo doble: en la y mediante la *bifurcación*. Tenemos primero algo que es avistado corpóreamente en un estar inmediatamente presente (αἴσθησις), y luego, exactamente esto mismo, considerado *como algo*: este «como algo» está igualmente *avistado*, pero en el modo de un *hacer* presente. Cuando ahora vuelva a exhibirse la situación de

una ψευδὴς δόξα, preguntaremos sobre ella primero en cuanto a las estructuras que se acaban de repetir. En el ejemplo: a Teeteto, que está lejos, alguien lo toma por Sócrates. (Al fin y al cabo, sabemos que en cierta manera se parece a Sócrates: tiene una nariz respingona y ojos saltones). En toda esta conducta, en un primer momento se vuelve a dar algo que viene al encuentro corpóreamente, el hombre a lo lejos. Pero éste no está *dado* así sólo en general, sino que lo que viene al encuentro, tiene un aspecto, *parece*, y concretamente*, se parece a Teeteto*. Pero eso significa que, como en cierta manera Teeteto *se parece a Sócrates*, lo que viene al encuentro, en tanto que viene al encuentro de modo indeterminado, *se parece también a Sócrates*.

Es decir, lo que viene al encuentro no está sólo simplemente dado, sino que *produce una impresión*, y concretamente, da la impresión de ser Teeteto y también de ser Sócrates. Habla de modo indeciso tanto a favor de uno como a favor de otro: a favor de ambos. Esto que todavía no se ha decretado, forma parte conjuntamente del producir una impresión, del estar dado lo dado corpóreamente en la lejanía. ¿Pero qué tiene que haber para que el hecho de que lo que viene al encuentro produzca una impresión, ya sea una u otra, sea posible? Tanto Teeteto como Sócrates tienen que ser ya conocidos (de lo contrario, lo que viene al encuentro no podría parecerse a… *y además* parecerse a…), pero precisamente no tienen que estar ahí corpóreamente, pues de lo contrario todo estaría resuelto. No dado corpóreamente y pese a todo presente: *hecho* presente. Sólo en un *ser hechos* presentes pueden representarse *tal como* tienen que ser *aquí* (en la ψευδὴς δόξα). Si en el caso propuesto (como pretende el ejemplo) yo tengo una visión *invertida*, entonces estoy tomando por *Sócrates* a algo que se parece a Teeteto (y a Sócrates). ¿En qué consiste entonces la *falsedad* de la visión? Tomando lo que sale al encuentro en su carácter que produce una impresión peculiar, *lo paso de largo* con la mirada (en tanto que se parece a Teeteto), y sin embargo, *pasándolo de largo* con la mirada, lo estoy mirando *a* él (como Sócrates). Este pasar de largo con la mirada en el modo del tomar por…, es un *equivocarse al mirar*, concretamente con lo visto corpóreamente, que da tanto la impresión de ser Teeteto como Sócrates.

Este nuevo y auténtico esclarecimiento de la esencia del ψεῦδος,

para ilustrarlo aún, queremos destacarlo frente a la explicación anterior de la ψευδὴς δόξα como ἀλλοδοξία. Ahí, la misma situación se explicó simplemente así: quien tiene esta visión invertida, pone a *Sócrates en lugar de* a Teeteto. Esta explicación es en su resultado en cierta manera correcta, y sin embargo, en ella, no se ha entendido lo esencial (ni podía entenderse antes de la investigación principal):

1. que ambos, Teeteto y Sócrates, tienen que ser de antemano conocidos y representados en su aspecto, para que, en general, algo que produce una impresión pueda salir al encuentro en este sentido doble; es decir, que el hacer presente forma parte de la δόξα y de la ψευδὴς δόξα.
2. no se tiene en cuenta que lo que sale al encuentro corpóreamente da la impresión de ser uno *y también* el otro justamente a la luz de ambos hechos presentes de antemano.
3. pero, y sobre todo, no se percibe que yo, equivocándome al mirar, no puedo simplemente *apartar la vista* de Teeteto, sino que justamente tengo que *estar mirando a* lo que da la impresión de ser Teeteto, para poder pasar de largo con la mirada a quien parece ser *así*. Quien dispara pasando de largo ante el objetivo, sólo puede hacerlo si dispara *hacia* él, pero nunca si ya de entrada dispara a cualquier otro sitio, es decir, *lejos* de él. Por el contrario, en el mero intercambio, apartando la vista de uno —y esto lo hago necesariamente—, no lo estoy mirando ya (ni todavía). Un mero apartar la vista de algo no permite en absoluto equivocarse mirando. Pero el ψεῦδος consiste en un equivocarse mirando. En tanto que me equivoco mirando algo, *lo* estoy pasando de largo con la mirada, y *en* este «pasarlo de largo con la mirada», ese algo justamente está siendo *visto*.

La ψευδὴς δόξα no es ἀλλοδοξία, no es intercambio de una cosa por otra, sino que, al pasar de largo algo con la mirada, tengo que estar viéndolos a *ambos*. Por consiguiente, ahora Platón no emplea el término ἀνταλλάττεσθαι, sino muy nítidamente y con toda precisión παραλλάττειν. παρά significa «al lado de»,[139]

pasando *de largo ante* una cosa *hacia* otra. Eso *ante lo cual* se pasa de largo, precisamente está ahí *conjuntamente*. El «al lado de» está *presente* en cuanto tal.

Resumiendo: el ψεῦδος de la δόξα, el error al considerar algo como algo, se concibe ahora en el sentido de *equivocarse al mirar pasando de largo con la mirada*. Por eso habla Platón (195 a) de παρορᾶν, παρακούειν, παρανοεῖν. Pero ahora, ¿en qué consiste la *posibilidad* interna de este equivocarse al mirar? Respuesta: en la *bifurcación* u *horca* que forma parte de la esencia de la δόξα. La púa más larga y de más alcance, los pone ya a ambos (a Teeteto y a Sócrates) en el hacer presente. La púa más corta tiene ante sí lo que, a la *luz* de este hacer presente, produce ora tal impresión, ora tal otra. Lo que en cada caso viene al encuentro corpóreamente pero de lejos, en tanto que viene al encuentro, entra ya de entrada en un *campo de juego* de «lo que parece ser así» (como Teeteto *y* como Sócrates). Eso que produce una impresión, lleva ya en esta, ya en otra dirección, a ese mirar teniendo presente a lo que sale al encuentro. Este mirar puede en todo momento equivocarse mirando, y puede pasar de largo con la mirada, porque, en tanto que considerar algo como algo, *necesariamente* tiene que estar siempre mirando en una *dirección*, bien en una, bien en otra.

Platón dice con toda claridad (194 b 2 ss.):

περὶ δὲ ὧν ἴσμεν τε καὶ αἰσθανόμεθα, ἐν αὐτοῖς τούτοις στρέφεται καὶ ἑλίττεται ἡ δόξα ψευδὴς καὶ ἀληθὴς γιγνομένη.

«Pero en eso que tenemos presente, *tanto* lo que *hemos hecho* presente ante nosotros *como también* lo que al mismo tiempo está corpóreamente presente, justamente en el campo de estos *dos*, se gira y se vuelve el considerar algo como algo [la δόξα], de modo que ora es equivocado, ora no».

Pero la bifurcación esencial de la δόξα no sólo ofrece en general la posibilidad del equivocarse al mirar, sino que, de un modo propio, propicia esta posibilidad, concretamente de modo que la δόξα, conforme a su propia esencia, se *depara por anticipado* a sí misma la posibilidad de pasar de largo ante algo y tiene que ponerse a sí misma constantemente en la *trampa* del posible «fuera de», en la medida en que en la bifurcación está dado el *desdoblamiento*, es

decir, un *campo de juego* para considerar algo como algo.

§ 46. Desplazamiento del yerro del ser a la incorreción del enunciado. Lo no sucedido en la historia del concepto de verdad

Pero todavía falta el paso *decisivo* en nuestra interpretación de la vía platónica hacia el esclarecimiento del ψεῦδος. Se trata de preguntar cuál es la interpretación que da *Platón mismo* del fenómeno que él capta del equivocarse mirando en tanto que pasar de largo con la mirada.

Cuando uno se equivoca al mirar lo que viene al encuentro, lo está considerando como algo que *no es*. En ello, esto *como* lo cual se lo considera «por error»[140] (como Sócrates), precisamente tiene que estar tomado en la *mirada* (Sócrates representado conjuntamente por anticipado). Pero como, de igual modo, también Teeteto tiene que estar *representado* conjuntamente por anticipado (al fin y al cabo, sin éste lo que sale al encuentro no produciría la impresión de ser Sócrates), entonces, cuando nos equivocamos al mirar, el Teeteto *representado* no es acertado *como* aquel «qué» que en realidad está vuelto hacia quien lo encuentra y dirigiéndose hacia él, sino que el atenerse a Sócrates es un no acertar con Teeteto: οἷον τοξότης, dice Platón (194 a 3), como un arquero que yerra el disparo, aquí disparo a Teeteto en lugar de disparar a Sócrates. De este modo, el equivocarse mirando no acierta con lo hecho presente por anticipado, que tendría que *atribuirse* («predicarse») de lo que viene al encuentro. El equivocarse mirando es un no acertar, un errar el *predicado* conveniente. El no acertar es un errar la *dirección* correcta: un ser in-correcto. El considerar (como Sócrates) equivocándose al mirar lo que viene al encuentro, es un abordar incorrectamente lo que viene al encuentro.[141] Incorrección en el *predicado* significa incorrección del *enunciar*. Así llega Platón a tomar la esencia del ψεῦδος como incorrección del

λόγος, del enunciado. De este modo, el λόγος pasa a ser sede y *lugar* del ψεῦδος. La esencia de la no-verdad es ahora incorrección, y siendo inicialmente un carácter del pasar de largo con la mirada que se equivoca al mirar, pasa a ser un carácter del λόγος, del enunciado. Pero la no-verdad es lo contrario de la verdad. Por consiguiente, también la *verdad* tiene que tener la sede en el λόγος. Así pues, la verdad es corrección o rectitud del enunciar (cfr. Aristóteles, *Metafísica* Θ 10, 1051 b
3-5)
.

Conforme al asunto, la investigación se mueve en cuatro pasos:

1. Mostrar el hacer presente a diferencia del estar presente.
2. La posibilidad de considerar algo como algo.
3. La posibilidad de pasar de largo con la mirada, de equivocarse mirando: ψεῦδος.
4. Este ψεῦδος interpretado como no acertar con el predicado conveniente, abordar incorrectamente como algo.

Con esta interpretación del ψεῦδος como *incorrección*, como no acertar con el predicado que conviene al objeto, como acertar con lo no dirigido al objeto, es decir, con lo invertido, va de la mano la concepción de la δόξα como *enunciado*. Es decir, dimite el carácter *inicial* de la visión, de la opinión, del considerar. Pero en tanto que la verdad pasa a ser corrección o rectitud y la no-verdad pasa a ser incorrección del enunciado, corrección e incorrección están simplemente *una al lado de otra*, es más, en tanto que direcciones, pasan a ser *divergentes*, de modo que incluso se *excluyen*. Pero con ello se obstruye la intelección de que y de cómo la no-verdad *forma parte* de la esencia de la verdad, como dijimos al comienzo de la parábola de la caverna. Ahí nos salió al paso esta conexión. Eso nos hizo preguntar en primer lugar cómo conciben en general los griegos la no-verdad. Ahora vemos un *camino* de Platón que al mismo tiempo *acierta* con el fenómeno de la verdad y lo interpreta en la dirección del λόγος, y *no* en conexión con la esencia *original* de la verdad, es decir, del no-ocultamiento de lo ente.

Por qué Platón y los griegos *no* siguieron *este* camino, por qué

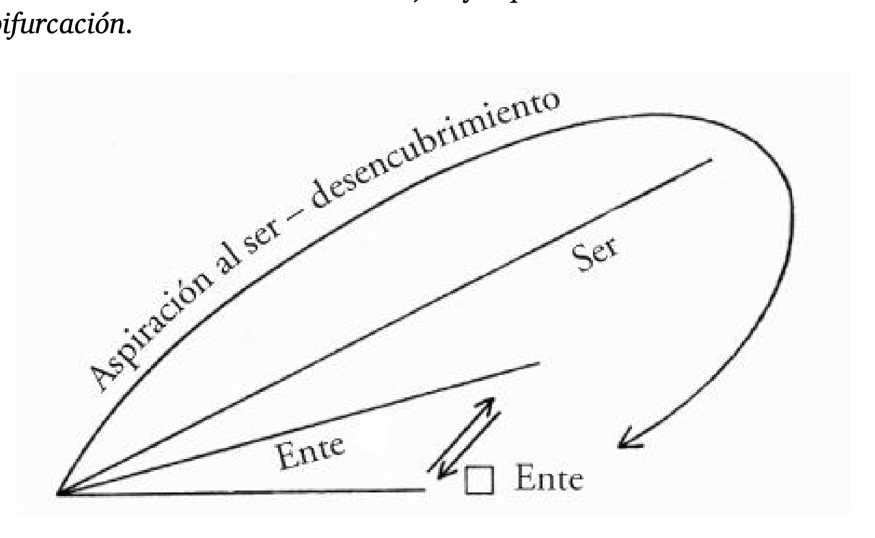
«erraron» con él (si podemos decirlo así), eso es otra cuestión. Ahora preguntamos sólo: ¿*pudo* Platón haber seguido en general ese otro camino? ¿Aquel por el que se ve que la esencia del ψεῦδος, que Platón vio auténticamente, *guarda relación* justamente con la esencia de la verdad como ἀλήθεια, de modo que la verdad no se determina desde el ψεῦδος, sino a la inversa, el ψεῦδος se determina desde la ἀλήθεια? El camino propio que siguió Platón para el esclarecimiento de la no-verdad, ¿permitía tal perspectiva sobre la ἀλήθεια? Éste es un camino que habría sido posible seguir. Por qué no lo siguió, no es algo que haya que tratar aquí. En último término, es un secreto del espíritu mismo.[142]

El ψεῦδος es un equivocarse mirando al considerar algo como algo. Eso que contemplamos inmediatamente, se considera «por error» otra cosa. Esto otro que determina así la visión de lo considerado por error, *desfigura* justamente lo que constituye el aspecto *propio* de lo ente. Este desfigurar el aspecto es una forma de *ocultamiento* de lo ente. Pero lo ente *no* es encubierto *por completo*, pues al fin y al cabo *se muestra*, ofrece una imagen, tenemos una visión de él. Pero este mostrarse suyo es en sí, justamente, un ocultarse. El ocultarse *en* y *mediante* el mostrarse, es el *apa-rentar*. Pero el aparentar es un modo de estar manifiesto, es decir, del *no-ocultamiento*, que al mismo tiempo es en sí, esencialmente, *ocultamiento*: una verdad de cuya esencia forma parte la no-verdad. Si el aparentar es un mostrarse en el que lo que se muestra se oculta, entonces de la esencia del mostrarse forma parte un ocultarse, y a la inversa. De este modo se da una conexión interna entre ψεῦδος y ἀλήθεια, pero que, a causa del predominio del λόγος (reconfiguración de la δόξα en «opinión»), no es capaz de imponerse.[143] Por eso, tampoco la «apariencia» se ve junto con el no-ocultamiento *y* el ocultamiento.

Pero, después de todo, tenemos que hacernos la objeción de que esta pertenencia esencial que se ha mostrado ahora de la no-verdad *qua* apariencia a la verdad *qua* no-ocultamiento, vale sólo para la verdad de la δόξα, pero no en general para la esencia de la verdad, como se puso de relieve con la interpretación de la parábola de la caverna: del *desencubrimiento*. Ésta consiste en que la existencia del hombre tiene que tener de entrada la mirada esencial para el *ser*, tiene que haberse liberado para la ἰδέα, la única a cuya luz lo ente

puede salir al encuentro sin encubrimiento. Mirándolo de otro modo: el *ser* tiene que mantenerse de entrada en la aspiración para que lo ente nos pueda ser confiado.

¿Pero con qué topamos con el fenómeno de la mirada esencial y de la aspiración al ser? Con el fenómeno que constituye la estructura esencial de la δόξα y que nosotros llamamos la *bifurcación*.



Sólo que ahora la bifurcación no concierne sólo a lo *ente*, al ramal corto (lo que sale al paso corpóreamente en la percepción) y al largo y de mayor alcance (que *hace* presente a lo ente), sino que ahora tenemos un extenderse la mirada esencial hasta el *ser*, y al mismo tiempo un asumir lo ente de *cualquier* tipo. De la estructura esencial de nuestra *existencia* forma parte esta bifurcación *original* que consiste en que la existencia, en su conducta hacia lo ente, sea del tipo que sea, está orientada ya de entrada al ser. Pero con esta bifurcación viene dado un campo de juego original, y por tanto la posibilidad no sólo de equivocarse mirando en relación con el *ente* correspondiente, como sucede en la δόξα, sino de *equivocarse mirando* de entrada *en relación con el ser*. Todo lo que un ente puede *ser* para nosotros, en tanto que se muestra desoculto, también puede *aparentarlo*. Tanto ser, tanta apariencia. De la esencia original de la verdad como no-ocultamiento del ser, es decir, de la posibilidad interna de la verdad, forma parte la no-verdad. Por consiguiente, la pregunta por el ser es completamente *equívoca*: por la más profunda

verdad y al mismo tiempo siempre al borde y en la zona de la más profunda no-verdad.

La pregunta por la esencia de la verdad hemos tratado de responderla echando un vistazo a un fragmento de la historia del concepto de verdad y a un fragmento de la historia del concepto de no-verdad. Pero quizá hayamos aprendido a entender que justamente *ahí*, y *sólo* ahí, en tal *historia*, llegamos a aprender cómo *campa* la verdad. Con mera curiosidad indiscreta y con un puntillismo vacío jamás llevaremos ninguna cosa a la manifestación de su esencia. Por eso, qué sea la verdad, cómo campa, sólo lo alcanzamos si *tratamos de averiguarlo preguntando* en cuanto a su *suceder* propio, si preguntamos sobre todo por *aquello* que en esta historia quedó *sin* suceder y que en adelante *se cerró*… se cerró hasta el punto de que, desde entonces, parece que en su originalidad *nunca lo hubiera habido*.

APÉNDICE

Añadidos De los esbozos de Heidegger (suplementos del manuscrito)

1. (Sobre § 1)

La pregunta por la *esencia* de la verdad despierta fácilmente la apariencia de ser una pregunta *añadida posteriormente*. Al fin y al cabo, trata de establecer en qué coinciden, justamente en tanto que verdades, las verdades particulares en los dominios de conocimiento particulares y en los ámbitos de acción particulares: la constatación rezagada de algo que en el fondo es irrelevante, puesto que justamente nos atenemos a las verdades particulares y sólo a ellas.

Esta apariencia existe. Y sin embargo, esta opinión sobre el carácter de nuestra pregunta es un error. Pues si a nosotros nos importan ya sólo las verdades particulares, eso se debe sólo a que, en ello, estamos rindiendo tributo a una concepción fundamental de la verdad muy determinada y muy habitual desde hace tiempo. Y precisamente esta concepción, es decir, la base y el suelo sobre los que trata de orientarse *nuestra* tendencia a la verdad, comienza a vacilar. La esencia de la verdad se transformará, y nuestro preguntar tiene que poner en marcha esta transformación y proporcionarle una fuerza de eficacia radical. Pues a partir de la *esencia* transformada de la verdad, y sólo a partir de ella, se configurarán de otro modo nuestras pretensiones de verdades, nuestras exigencias de demostraciones y modos de demostración, el reparto de las obligaciones de demostrar.

Nuestro preguntar por la esencia de la verdad no es un añadido superficial, sino la *exposición* de nuestro querer y existir por cauces

y ámbitos totalmente distintos. Pero esta transformación de la esencia de la verdad no es la mera variación de una definición conceptual, es decir, asunto de una reconfiguración erudita y extravagante de alguna teoría, sino que esta transformación de la esencia de la verdad es la revolución del ser humano entero, en cuyos comienzos nos hallamos. Aunque hoy sólo unos pocos son capaces de intuir y de calcular ya las dimensiones y las inapelabilidad de esta revolución del ser del hombre y del mundo, sin embargo, al fin y al cabo, eso no demuestra que esa transformación *no* esté sucediendo, que con cada hora y con cada día no nos estemos metiendo en una historia totalmente nueva de la existencia humana. Pero una transformación íntima tal no es un mero desprenderse de lo anterior, sino que es la más aguda y amplia confrontación de las fuerzas de la existencia y de los poderes del ser.

2. (Sobre § 2)

Si tenemos que remontarnos hasta la ἀλήθεια, entonces *también* se exige preguntar por el origen de la *adaequatio*, por su legitimidad y sus límites.

Pero la verdad como rectitud *se basa* en la verdad como no-ocultamiento. ¡Pero el no-ocultamiento lo es el del *ser*! ¿Qué es el ser? La pregunta por el ser es equívoca. Lo primero que se necesita es la entrada a la superación de la metafísica, cuya *consumación* tiene que haberse experimentado previamente, pero esto como aquello que ahora e inicialmente «es». No una huida a la historia, ni a Platón ni a Dante, ni a Kant ni a Goethe.

3. (Sobre § 6)

¿Qué significa «idea»? Con esta pregunta tocamos el terreno y la constitución fundamental de la existencia espiritual occidental. Pues con ayuda de la doctrina platónica de las ideas se desarrolló el concepto cristiano de Dios, y con él se formó el criterio para la concepción rectora de todo otro ente (no divino). Con ayuda de la doctrina de las ideas se desarrolla el concepto moderno de razón, la época de la Ilustración y el dominio de la racionalidad, y por tanto

también el contramovimiento del clasicismo y romanticismo alemán. La fusión de ambos poderes, consumada en Hegel, es la consumación cristiana del platonismo (configurado cristianamente) de la Antigüedad y un contragolpe con sus propios medios y fuerzas, la doctrina de la ideología y toda la sistemática del pensamiento de Marx y del marxismo,[144] pero también, en otra dirección, Kierkegaard; el debilitamiento y la mezcla y el volver inofensivos todos estos poderes del siglo XIX y de comienzos del siglo XX; a fines del siglo XIX, Nietzsche contra los tres frentes (humanidad, cristianismo, Ilustración). Desde entonces no hay ninguna posición ni postura del hombre clara, original, resuelta y creadora, espiritual, histórica. Y sobre todo: pese a todo «análisis» y «tipología», ninguna visión ni experiencia de la situación y de la posición. Ésta sólo la hay en cada caso en la confrontación que actúa y que se preocupa dentro de una necesidad de decisión. Por eso también ha quedado totalmente oculto de qué modo está totalmente dominada por la «doctrina de las ideas», aunque una doctrina trivializada y falseada.

4. (Sobre el Añadido 3)

La *doctrina de las ideas* es el presupuesto del marxismo y de *la doctrina de la ideología*. «Visión del mundo» como ideología, abstracto, supraestructura de las relaciones sociales de producción.

¡¿Superación del marxismo?! K. Marx, *La miseria de la filosofía*: «Los mismos hombres que configuran las relaciones sociales conforme a su modo material de producción, configuran también los principios, las ideas, las categorías, conforme a sus relaciones sociales.»[145]

5. (Sobre § 6)

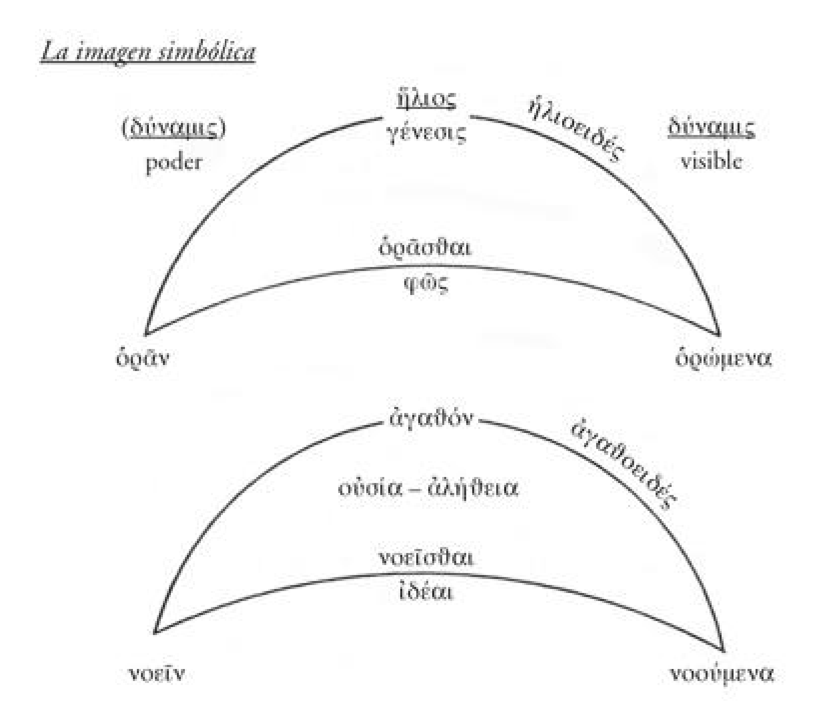
Del padre de Teeteto se dice (144 c 7 s.): καὶ οὐσίαν μάλα πολλὴν κατέλιπεν, «también legó una gran fortuna».

¿Por qué se habla aquí de la οὐσία?

6. (Sobre § 8)

Pero la parábola nos dice, pese a todo, que la mirada que se eleva hacia la luz tiene que ser en último término y sobre todo una mirada hacia el propio sol, hacia la *fuente* de luz, y que sólo así la liberación pasa a ser auténtica.[146]

7. (Sobre § 8)



8. (Sobre § 19)

El impulso y la inquietud de esta historia es la liberación del hombre para la esencia del ser: espíritu, proyecto de mundo, visión del mundo, una realidad fundamental y un modo de pensar en los que hay luz y espacio para el *epos*, el desarrollo del Estado, la tragedia, la arquitectura cultual, las artes plásticas, la filosofía. Con el comienzo de esta historia, comienza la verdad, y con este comienzo, el hombre entra en la no-verdad en el sentido más

profundo de la no-verdad, es decir, del ocultamiento de lo ente. Tampoco este ocultamiento se da por sí mismo, sino sólo y justamente donde ya hay lo manifiesto, cuyos límites y determinación es justamente lo oculto. *Qué* sea el no-ocultamiento, eso sólo se muestra en su determinación desde el *ocultamiento*.

9. (Sobre § 20) *Teeteto*

Diálogo preliminar (Euclides y Terpsión en Megara).

Recordatorio preliminar de la auténtica conversación (Sócrates, Teeteto y Teodoro).

Pero esta auténtica conversación es ya la anotación de una *narración* de Sócrates sobre la conversación que tuvo con Teeteto.

Es decir: la conversación real, la narración de Sócrates, la anotación de Euclides, la lectura de la anotación, la guía a modo de conversación hacia esta anotación. ¿Para qué este enredo e intrincamiento?

10. (Sobre § 20)

Esto (*Teeteto* 184 hasta 187) es el fragmento esencial, que sostiene todo. Aquí también es especialmente claro el punto de inflexión que el pensamiento griego lleva a cabo frente a sus inicios, para transitar a la «metafísica», es decir, para fundamentarla sobre la doctrina del ser como ἰδέα y de la verdad como ὁμοίωσις. Sólo ahora comienza la «filosofía».

11. (Sobre § 20)

Pero el propósito oculto de las preguntas que en este fragmento no se acaban de resolver del todo (cfr. 184 a), sólo se hace claro cuando el propio Platón, a través de Sócrates, pone en marcha la confrontación decisiva sobre la tesis de Teeteto y lleva a cabo la «superación» de la tesis, es decir, da la perspectiva a la ἰδέα. Esto sucede en el capítulo 27.

Capítulos 29 y 30: 1) en el conjunto de esta conversación, 2) en el conjunto de la filosofía de Platón, 3) en el conjunto del pensamiento occidental posterior, de la metafísica.

12. (Sobre § 20)

La pregunta a Teeteto, la pregunta por la ἐπιστήμη, «es» la pregunta por la ἀλήθεια, y ésta es la pregunta por el ser (εἶῶναι). Pero el preguntar platónico-socrático emprende justamente el giro de que la pregunta por el ser y por la verdad *se convierte* en una pregunta por la ἐπιστήμη, sin que ésta pueda concebirse como «teoría del conocimiento». Más bien, el pensamiento inicialmente griego se pierde, el comienzo se encierra en sí mismo. Pues lo decisivo es el *abandono del ser* (en qué medida esto *sucede* en realidad ahora por vez primera): la ἀλήθεια ya no es, o no es en absoluto ni jamás, lo *digno de ser cuestionado*, sino el modo de su apropiación y de la posesión, aunque, lo que ella *es*, se redefine lentamente a partir de la cuestión de la apropiación: en lugar del ἀληθές, el ἀψευδές (152 c 5).

13. (Sobre § 20)

La relevancia de la conversación para el comienzo de la metafísica consiste en cómo al hilo conductor de la pregunta por el «saber» (es decir, verdad, es decir, referencia a lo ente no-oculto, es decir, a lo ente en cuanto tal, es decir, al *ser*), la referencia al ser (ἰδέα) se funda en el *dejar manifestarse*, y éste se afianza en el λόγος.

14. (Sobre § 25)

Percibir: 1) dejar que algo venga a uno en su aspecto (ser así y así), tener ante sí; 2) repasar del todo, preguntar en cuanto a algo; 3) *pro*-ponerse, tomar como «objeto», traer ante sí.

15. (Sobre § 27)

La conexión interna de la auténtica interpretación de la «esencia» de la αἴσθησις con la tesis de Teeteto y el preguntar griego se la conoce mal si se traduce διανοεῖν como «pensar» y αἴσθησις como «percibir». Lo decisivo sigue siendo que justamente el llamado «pensar» se evidencie como el auténtico ἐπισκοπεῖν. El σκοπεῖν de la ἰδέα es el inmediato, auténtico y previo «tener ante sí». En la modernidad, sobre la base de la subjetividad, αἴσθησις, νοῦς y

διάνοια se transformaron en el significado de re-presentar y de su certeza, pero al mismo tiempo se los malinterpretó y falseó en un sentido «subjetivo» y psicológico, y toda esta interpretación se retransfirió a su vez al pensamiento griego.

Este pensamiento como διανοεῖν (percibir del todo y percibir por anticipado) es el nombre para la referencia con el *ser* de lo ente, es decir, justamente no con lo «abstracto» (la esencia abstraída), sino con aquello donde, en cada caso, un ente se ha *juntado* (concretamente) y está congregado; y sólo así, y exclusivamente así, pasa a ser el nombre para la referencia con lo *ente, en cuanto* ente.

16. (Sobre § 28)

En lugar de διανοεῖν aparece: 1) ἐπισκέψασθαι, 2) λαμβάνειν, 3) δη λοῦν, 4) ἐπισκοπεῖν, 5) σκοπεῖσθαι, 6) ἀναλογίζεσθαι (ἀναλό γισμα), 7) συλλογισμός.

17. (Sobre § 28)

¿Qué significa ahí «bello»? Bello es lo que se muestra en ti (Teeteto), tu intuir y conocer la referencia al ser. Lo bello es ἐκφανεστεῖον, cautivador, y ἐρασμώτατον, extasiante. Lo bello cautiva y eleva, es algo a lo que podemos atenernos *y* que al mismo tiempo es punto de partida e impulso íntimo para seguir preguntando. Lo bello es el salirse fuera de la discernibilidad (τὰ μέν - τὰ δέ).[147]

«Bello» es la máxima distinción en el decir griego: ciertamente, no encantador, agradable y hecho para el disfrute y el placer, no «estético», aunque (precisamente otra vez aquí) con la ἰδέα *comienza* ya la estética.

18. (Sobre § 29)

El *empuje* del «alma» busca el ser. Este empuje funda la *referencia*. Esta referencia es su rasgo *fundamental*.[148] El alma no *es* otra cosa que este *empuje al ser*, concretamente de modo que, justamente, no lo «percibe» (o sólo apenas y rara vez). La pura *cercanía* a lo esencial no es la tan mencionada intervención y el apoderamiento,

sino el atenerse al *presagio*, un saber de lo que *va a venir*, una reminiscencia de que la referencia *percipiente* lo sobrepasa a todo y es más original y más próxima que la «posesión» en el sentido del habitual captar cósico.

19. (Sobre § 32)

Συλλογισμός significa: percibir reunido en uno (en el ser); dejar que algo se manifieste *como* algo, teniéndolo de este modo ante sí en la unidad de su comparecencia congregada (δόξα como λόγος). Λόγος como referencia (relación) del reunir, del percibir congregado de lo respectivamente uno, es συλλογισμός en el significado original.

Pero enseguida sigue el anquilosamiento metafísico del «pensar» en «concepto» y en «categoría», luego la malinterpretación «lógica» y «psicológica» del pensamiento como *ratio*, alma, «espíritu», razón. El impulso para ello fue justamente la interpretación que hace Platón del ser como ἰδέα. Pero jamás se advirtió que aquella primera esencia del «pensamiento» está enraizada ya en una interpretación totalmente singular y única del ser (οὐσία) y de la verdad (ἀλήθεια), sólo gracias a la cual se vuelve posible la interpretación platónica.

20. (Sobre § 38)

La δόξα oscila esencialmente entre visión («ofrecer un aspecto») como εἶδος ἀληθές y visión («se parece a») como ψεῦδος. El δοξάζειν tiene que *decidir* en cada caso, tiene que *percibir* algo en aquello que «parece» ser; dejar que algo se manifieste *como aquello que es; tomar* algo como algo, y de este modo *conseguir* lo no-oculto. Ἀληθὴς δόξα significa tomar algo y tenerlo ante sí en su no estar desfigurado. Pero para ello se necesita el λόγος, λεγέιν como referencia con el ser (qua ἕν), el congregar en la comparecencia, es decir, el δοξάζειν como λέγειν de lo ente, reunirlo en la unidad de su ser y apelarlo en cuanto a ello.

21. (Sobre § 39)

Con la δόξα hemos hallado ahora un fenómeno que es ora invertido, ora correcto. ¡Antes decíamos que la αἴσθησις en cuanto tal no era *ni* invertida *ni* correcta! Es decir, con la αἴσθησις, a la búsqueda de su verdad, hallamos *demasiado poco*, y con la δόξα resulta ya *demasiado*, y por eso resulta particularmente confuso, sobre todo si la visión no es sólo *concomitantemente* invertida o correcta, sino que, al cabo, conforme a su *esencia* oscila entre lo uno y lo otro, y siempre *tiene que* determinarse de un modo u otro.

22. (Sobre § 46)

La opinión habitual, transmitida y firme: *veritas per prius in intellectu* (Edad Media), *proprie in solo intellectu* (Descartes), la verdad como tener por verdadero en el pensamiento y como «valor» (Nietzsche), la prepararon Aristóteles y Platón: ἀλήθεια y ψεῦδος son ἐν διανοίᾳ.

23. (Sobre § 46)

La inflexión del λόγος en el λεγέιν de la ψυχή se basa en la referencia del ser como ἰδέα a la ψυχή, y sobre todo en que esta referencia misma se retrotrae simplemente al «*alma*», que a su vez luego, en la interpretación cristiana del ente, pasa a ser algo *individual*, algo que existe en sí mismo, algo de cuya «salvación» depende todo. Con ello, los inicios han quedado *totalmente* sepultados. Por eso Platón y Sócrates son precursores del «cristianismo».

EPÍLOGO DEL EDITOR

El escrito reproduce el texto de las *primeras lecciones* que, bajo el título «De la esencia de la verdad», se dieron dos horas a la semana en el semestre de invierno de 1931/32 en la Universidad de Friburgo. Comenzaron el 27 de octubre de 1931 y terminaron el 26 de febrero de 1932. A la asignatura le había precedido la *conferencia* del mismo título, escrita en 1930 y varias veces pronunciada, que fue impresa en 1943 y que desde 1967 es accesible también en *Marcas de camino* (ahora GA vol. 9, pp. 177-202). El tema volvió a ser retomado en una forma modificada y con una introducción nueva y más extensa en las lecciones del semestre de invierno de 1933/34, que habrán de publicarse en el volumen 36/37 de la *Gesamtausgabe*. También el razonamiento del escrito «La doctrina de Platón de la verdad» (GA vol. 9, pp. 203-238) —elaborado en 1940, publicado por vez primera en 1942 en el anuario «Tradición espiritual», y luego en 1947 junto con la «Carta sobre el “humanismo”»—, se remonta a las lecciones del semestre de invierno de 1931/32 (y no 1930/31: ibíd. p., 483), pero se limita a la parábola de la caverna. Para señalar estas conexiones, el presente texto de la asignatura aparece con el subtítulo «Sobre la parábola de la caverna y el Teeteto de Platón». Ya las lecciones de lógica del semestre de invierno de 1925/26 en Marburgo, que en la *Gesamtausgabe* (vol. 21) recibieron el subtítulo de «La pregunta por la verdad», remitían sucintamente (pp. 168 ss.) a la relevancia de Platón para la historia del concepto de verdad, pero se ocupaban con mayor profusión de Aristóteles, Hegel y Kant. Las primeras interpretaciones de la parábola de la caverna y del *Teeteto*, que proceden de modo distinto a las posteriores, vinieron con las lecciones del semestre de verano de 1926 sobre «Conceptos

fundamentales de la filosofía antigua», que aparecerá como volumen 22 de la *Gesamtausgabe*; cfr. 1927*, Los problemas fundamentales de la fenomenología* (vol. 24, pp.
400-405)
.

No es tarea de este epílogo poner de manifiesto las considerables *diferencias* entre los trabajos mencionados, ni sobre todo mostrar que las lecciones no consisten en modo alguno en meras ampliaciones de la conferencia de 1930, sino que son interpretaciones del texto totalmente independientes de aquélla. Sin embargo habría que considerar también la *continuidad* de este preguntar, y no ver precipitadamente en la temática de la verdad un desvío del planteamiento de pensamiento ensayado en *Ser y tiempo*. Después de todo, es la insistente permanencia en *una* única pregunta fundamental lo que engendra variaciones tales y plantea a nuestro trabajo posterior la tarea de hacer justicia a sus correspondencias recíprocas. Para ello se necesita previamente poner a disposición, con la máxima exhaustividad posible, los textos todavía inéditos.

He tenido a disposición fotocopias del manuscrito, así como dos copias a máquina de una transcripción manifiestamente estenográfica de las lecciones, pero cuyo original no se ha conservado. Una de estas copias, entre las que sólo hay diferencias irrelevantes, contiene correcciones ocasionales y breves añadidos de la mano de Heidegger, que en cuanto a su contenido, forma y extensión hacen ver que él había vuelto a revisar el texto para las lecciones sin gran distancia temporal. Además, yo tenía fotocopias de 192 papeletas, notas complementarias al manuscrito escritas a mano: algunas constituyen series coherentes, otras fueron encuadernadas adicionalmente entre las hojas del manuscrito, supuestamente en el lugar donde se hallaron.

El manuscrito comprende 71 hojas de tamaño DIN A 4 en formato transversal, de las cuales 64 están numeradas por orden. Las hojas, que por la parte izquierda están escritas continuadamente, con letra muy apretada y menuda, contienen en el amplio margen derecho numerosos intercalados, añadidos y correcciones, que a menudo están formulados de modo abreviado o sólo con palabras clave.

El editor tenía que hacer en primer lugar una copia a máquina fiel del texto del manuscrito. Salvo unas pocas excepciones, las dudas en la lectura pudieron aclararse comparando con la transcripción, con pasajes análogos del manuscrito o con los esbozos correspondientes en las papeletas. Por el contrario, una comparación de la copia del manuscrito, que era de buena calidad, con el original en Marbach, aportó sólo correcciones insignificantes de las diversas versiones de la lectura.

La copia del manuscrito fue comparada con la copia de la *transcripción*, que había sido revisada por Heidegger. A menudo, sobre todo en las partes tomadas de Platón, los textos coinciden exactamente. Pero la mayoría de las frases divergen en el texto literal, a veces poco y a veces mucho. La comparación mostró que, en la exposición oral, Heidegger fue más allá del texto del manuscrito, a menudo matizando, precisando y completando, pero en ocasiones haciendo también pequeños *excursus*. Además, la transcripción contiene también las repeticiones de lo anterior pronunciadas al comienzo de cada clase, que a menudo son sólo breves, y que en el manuscrito no pueden cotejarse y en las notas complementarias sólo rara vez. Pasajes del manuscrito que faltan en la transcripción pasaron luego a la exposición oral. Pero resultó que los corchetes en el manuscrito no siempre indican una omisión, pues estos pasajes textuales a veces se encuentran también en la transcripción.

Que esté disponible la copia revisada y corregida por Heidegger de una transcripción, guarda analogía con las seis lecciones para las que Heidegger dio indicaciones especiales, porque se conservan copias que él mismo revisó de las transcripciones estenográficas de Simon Moser. Por eso, para la producción del texto impreso, se procedió de modo similar.

En consecuencia, busqué reproducir lo más exhaustivamente posible el texto *pronunciado*. No habría sido justificable renunciar simplemente a todo lo que falta en el manuscrito. Pero la base tenía que ser el texto del manuscrito, incluyendo algunos pasajes quizá no pronunciados, pero excluyendo aquellos que Heidegger desestimó en el acto al escribirlos. Los intercalados y las notas al margen se han introducido en el texto continuado o se han reproducido como notas a pie siguiendo las indicaciones que Heidegger dio en el

manuscrito, o, cuando no las había, considerando su sentido. Los apuntes al margen incompletos, a modo de meras palabras clave, hubo que completarlos en lo posible según el contexto o las formulaciones pronunciadas de la transcripción; por lo demás, el editor ha tenido que limitarse a las palabras formales imprescindibles. En el texto completo del manuscrito, se introdujeron luego las partes sobrantes de la exposición oral a partir de la versión de la transcripción revisada por Heidegger. A la hora de asumir en el texto las partes respectivas, el criterio determinante fue en cada caso la versión más clara, más precisa y elaborada del pensamiento. En el caso de meras variaciones de la expresión, se dio prioridad al texto del manuscrito. Pero en los casos de matizaciones que eran relevantes para el contenido, se conservaron ambas versiones, completándose mutuamente. Las repeticiones de las clases en la transcripción se asumieron en el texto de la edición sólo en la medida en que contenían aspectos nuevos, complementarios, clarificadores o compiladores, o en la medida en que garantizaban una visión global. Para franquear huecos de sentido y para aclarar, se recurrió en ocasiones a breves pasajes de esbozos que se encuentran en las notas complementarias escritas a mano. El *Apéndice* contiene una selección de pensamientos pertinentes tomados de las notas complementarias, pero que no llegaron a ser expuestos. Las notas a pie de página que remiten a estos *Añadidos* en el *Apéndice*, proceden del editor. La numeración de los *Añadidos* obedece a su ordenamiento en el texto de las lecciones, pero no pretende reemplazar a un registro a modo de archivo de las notas complementarias al manuscrito.

Las peculiaridades de la ortografía, de la sintaxis y de la expresión heideggeriana se han conservado en lo posible. En caso de duda, la claridad y la autenticidad tenían prioridad sobre la pulcritud estilística. Pequeños errores patentes en el manuscrito y en la transcripción fueron corregidos tácitamente, y la rudimentaria puntuación del manuscrito fue ajustada a la habitual. El nombre de «Plato*n*»[149] aparece constantemente en su forma griega.

Salvo unas pocas excepciones, las citas y las indicaciones bibliográficas fueron examinadas y completadas conforme a los ejemplares de mano que Heidegger empleó. Las indicaciones bibliográficas aparecen en cada caso en la nota a pie la primera vez

que se menciona un título o una edición. Los textos griegos de Platón, Heidegger los citaba según la segunda reimpresión de la edición de Oxford (cfr. arriba nota 1 a la Primera parte; en los pocos casos en los que Heidegger difería de la versión de la lectura de Burnet, he anotado su versión en una nota a pie). Donde Heidegger cita la traducción de Schleiermacher o remite críticamente a ella, ésta se aduce en la mayoría de los casos conforme a la tercera reimpresión de la edición original de Berlín, que Heidegger poseía (cfr. arriba nota 4 a la primera parte). Además, remitía a la edición de Reclam de la traducción del *Teeteto* (cfr. arriba nota 5 al capítulo tercero), que en aquella época era fácilmente accesible, aunque sólo rara vez cita según ella. Puesto que ambos textos apenas son hoy accesibles, remito para complementar a la edición de Rowohlt que hoy es accesible (cfr. arriba nota 5 al capítulo tercero), e indico también las divergencias entre las ediciones mencionadas. Indicaciones en las notas a pie, que podrían confundirse con las anotaciones al margen de Heidegger que también reproducimos a pie de página, se han designado con el añadido «[*N. del Ed.*]».

En la medida en que los epígrafes de los apartados (títulos de las Partes I y II y de los estadios de la parábola de la caverna) vienen ya dados en el manuscrito o se mencionan los pasos de la investigación, se han introducido en la *articulación* más diferenciada del texto que el editor tenía que realizar. Los epígrafes añadidos se han tomado en lo posible del lenguaje del contexto. Desde un punto de vista formal, la articulación, como la de casi todos los volǘmenes de lecciones de la *Gesamtausgabe*, obedece al esquema de articulación que el propio Heidegger escogió para su obra capital *Ser y tiempo*.

Tengo una deuda de gratitud sobre todo con el Sr. Dr. Hartmut Tietjen, por acompañarme en mi trabajo con sus consejos y críticas, por el cotejo de las copias y por fuentes bibliográficas, y tanto a él como a los Sres. Dr. Hermann Heidegger, Prof. Dr. Friedrich-Wilhelm von Herrmann y Prof. Dr. Walter Biemel les agradezco su ayuda en el desciframiento de pasajes textuales difícilmente legibles, al Sr. Dr. Hans-Wolfgang Krautz por la indicación de la procedencia de diversas citas, y al Sr. Franz-Karl Blust por la lectura de las correcciones de imprenta.

Frankfurt del Meno, en mayo de 1988

Hermann Mörchen



MARTIN HEIDEGGER. Nace en Meßkirch, Baden, —un pequeño pueblo rural en el sudoeste de Alemanía, entre el lago de Constanza, los Alb suabos y el alto Danubio— el 26 de septiembre, su padre Friedrich Heidegger (1851-1924) es sacristán católico y maestro tonelero, su madre es Johanna Heidegger, de soltera, Kemp (1858-1927), ambos profesan la fe católica. Una hermana, Mariele, murió prematuramente. Su hermano Fritz, será un continuo colaborador (se encargará de dactilografiar sus textos) y confidente.

Notas

[1] En alemán, *Richtigkeit*, «rectitud», «corrección», tiene la misma raíz que *sich richten nach*, «orientarse, regirse conforme a algo». También en castellano «rectitud» y «regirse» proceden ambos de *regere*. Esta raíz aparece también en *Richtmaß*, «regla», «criterio», palabra que aparecerá poco después. [*N. del T.*] <<

[2] Cfr. más adelante § 8. <<

[3] «*von selbst verständlich, ohne jede Unverständlichkeit*». *Selbstverständlich*, «obvio», significa literalmente «comprensible de suyo», «comprensible por sí mismo». [*N. del T.*] < <

[4] Véase Añadido 1 en el Apéndice. < <

[5] En lo que sigue, traducimos *Unverborgenheit* y *unverborgen* como «no-ocultamiento» y «no-oculto», y *Entbergsamkeit* como «desencubrimiento». La diferencia reside en que lo desencubierto estuvo una vez oculto y ahora ha sido desocultado, que es lo que expresa el prefijo *Ent-*, «des-», mientras que lo no-oculto no necesariamente estuvo una vez oculto y ha sido desocultado: el prefijo *un-*, a-, «no-», dice Heidegger, es meramente privativo. Lo no-oculto no es forzosamente lo desocultado: tal vez es algo que nunca estuvo oculto. Para no enrarecer el texto, traduciremos sin embargo *unverborgen* en sus formas comparativas como «desoculto»: *unverborgener*, «más desoculto», mejor que «más no-oculto» o «menos oculto» (para mantener el incremento). Aunque lo no-oculto no forzosamente estuvo antes oculto, de lo no-oculto forma parte esencial también el ocultamiento: pero sobre esto se vendrá a hablar en el § 11. [*N. del T.*] < <

[6] Cfr. más adelante § 15. <<

[7] Y, pese a todo, justamente la «rectitud» es *necesaria*, pero al mismo tiempo en la posibilidad del *escurrirse* y del oscilar. < <

[8] Cfr. *Aristotelis Metaphysica*, 983 b. Recognovit W. Christ, Leipzig: Teubner 1886, *Editio stereotypa* 1931. < <

[9] *Die Fragmente der Vorsokratiker*. En griego y alemán, de Hermann Diels. Tercera edición, primer volumen, Berlín: Weidmannsche Buchhandlung 1912, p. 101, fragmento B 123. < <

[10] «Contra-posiciones», etc. < <

[11] V. Añadido 2. <<

[12] En castellano se suele traducir como *La república*. [*N. del T.*]
<<

[13] En alemán de la Baja Edad Media, *sin* = entendimiento, reflexión; *Un-Sinn* = sinsentido. <<

[14] Lo in-decible; silencio, lenguaje. <<

[15] *Platonis Opera*, recogn. Ioannes Burnet, Oxonii: Clarendon, 2a. edición,
1905-1910
, vol. 4. < <

[16] Comportarse en lo no-oculto respecto de ello, y al mismo tiempo estar rodeado de lo oculto, hasta el punto de que tampoco lo no-oculto es comprendido *en cuanto* tal. (Esto es sólo un apunte tomado durante la clase. *N. del Ed*). <<

[17] διαλέγεσθαι: comentar a fondo entre sí lo que sale al paso (cfr. «dialéctica»). «Discurso» y *ser*. < <

[18] Así leo, siguiendo a Schleiermacher, 515 e 5 (en lugar de la edición de Oxford εἴη, ει φύσει τοιάδε. *N. del Ed.*). Cfr. *Platons Werke*, traducción de Friedrich Schleiermacher, Berlín: Reimer, 3.ª edición,
1855-1862
, parte III, volumen 1 (1862), p. 232 y nota 9 p. 368. < <

[19] Cfr. arriba, § 3. <<

[20] ὀρθός (*rectus*, «recto», «derecho»): directo, sin circunloquios, sin rodeos; no a través de las sombras: la cosa misma. < <

[21] *Umsicht und Einsicht*, «prudencia y visión», «circunspección e inspección», significa literalmente «mirada en torno y mirada al interior». [*N. del T.*] < <

[22] Odisea XI, 489 s. <<

[23] Sí y no. <<

[24] Luego el hombre es determinante. < <

[25] «was alles *ver*waltet unde *durch*waltet»: en el original alemán, aparecen en cursiva los prefijos *ver*- y *durch*-. [*N. del T.*] < <

[26] V. Añadido 3. <<

[27] En la medida de lo posible, tratamos de conservar la diferencia entre «percibir», *vernehmen*, y «sentir», *empfinden*, aunque habrá casos en los que el sentido de la frase conduzca a traducir *empfinden* también como «percibir». [*N. del T.*] < <

[28] *es west an. Anwesenheit*, «comparecencia», «presencia», está formado a partir de la raíz *Wesen*, «esencia». [*N. del T.*] <<

[29] *Metafísica* Z, cap. 1. V. Añadido 5. < <

[30] *Erblicken*, «alcanzar a ver», lo traducimos en lo sucesivo como «vislumbrar», porque este término contiene la raíz «lumbre». Heidegger emplea a veces el término separando el prefijo con un guión: *Er-blicken*. El prefijo *Er-* enfatiza el sentido transitivo del verbo indicando que la acción referida al objeto ha llegado a su término, en este caso, por ejemplo, que algo ha sido vislumbrado del todo. Sin embargo, cuál es el sentido de *Er-blicken*, Heidegger lo explica en § 9 b): «un mirar en el sentido del *Er-blicken*, es decir: *mediante* el mirar y *en* el mirar, *configurar* por vez primera lo vislumbrado (la visión), configurar de antemano, pre-configurar». Según este sentido, cuando en el texto el término aparezca con separación del prefijo, *Er-blicken*, lo traduciremos como «engendrar vislumbrando». [*N. del T.*] < <

[31] En alemán, *Vernunft*, «razón», tiene la misma raíz que *vernehmen*, «percibir». [*N. del T.*] < <

[32] Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 1912 (3.ª edición), p, 152, fragmento B 5. (*N. del Ed.*: a partir de la 5.ª edición de 1934, fragmento B 3.) < <

[33] Immanuel Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, edit. por Karl Vorlãnder, Leipzig: Dürr‘sche Buchhandlung, 3a. edición, p. 123 (4.ª edición, Meiner 1924, p. 117). < <

[34] Luz (claridad) es: 1. lo primeramente (en primera instancia) avistado; 2. lo primeramente (en primera instancia) transparente, lo permeable por antonomasia para la visión. <<

[35] *durchsichtig*, «transparente», significa literalmente lo que permite ver a través. [*N. del T.*] < <

[36] *durchlässig*, «permeable», en alemán procede de *durchlassen*, «dejar pasar». [*N. del T.*] <<

[37] Es decir, su *ser*. [*N. del Ed.*] <<

[38] *Lichtblick*, que tiene el sentido de nuestra expresión «rayo de esperanza» o «rayo de luz», literalmente significa «mirada luminosa» o «visión de luz». [*N. del T.*] <<

[39] *lichten* significa tanto «iluminar», «alumbrar» una oscuridad, como «aclarar» una espesura, para hacerla más transitable, más permeable. [*N. del T.*] <<

[40] «La canción de la campana», verso 192. <<

[41] Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XI. [*N. del Ed.*] < <

[42] *sich ein Licht aufgehen lassen* lo hemos traducido literalmente como «dejar que se haga una luz». En alemán existe la expresión *mir geht ein Licht auf*, «se me hace una luz», que equivale a nuestro «se me encendió una bombilla», que a su vez significa «se me acaba de ocurrir una idea», pero no en el sentido de que me acabo de inventar algo del todo nuevo, sino que he dado con la idea que me aclara y me despeja lo que hasta ahora me resultaba indescifrable y donde me había quedado estancado, sacándome del estancamiento y abriéndome el paso: «ahora caigo en la cuenta», «ahora lo entiendo». Así es como, en este contexto, Heidegger describe en qué consiste «entender el ser». [*N. del T.*] < <

[43] Cfr. nota anterior [*N. del T.*] <<

[44] Cfr. la sentencia de Protágoras (en Platón, *Teeteto* 152 a). [*N. del Ed.*] < <

[45] Cfr. arriba § 1. < <

[46] Sin embargo, hay una diferencia esencial entre ensayo y experimento. < <

[47] V. Añadido 6. <<

[48] Lorem ipsum. < <

[49] Lorem ipsum. <<

[50] *gebannt. Bannen* significa «excomulgar», «proscribir», «anatemizar», «expulsar», «desterrar», «conjurar», y en sentido figurado, quedar cautivado por algo en el sentido de ser anulado en la capacidad de sustraerse a ello sin poder de reacción. En este sentido lo traducimos como «ser anulado». [*N. del T.*] < <

[51] *benommen*. Aunque *sich benehmen* y *sich verhalten* son en realidad sinónimos, aprovechando el término *Benommenheit*, «atontamiento», «perturbamiento», Heidegger, en ésta y en otras obras, reserva *sich benehmen* para designar el modo de ser del animal. No es que el animal esté perturbado o entorpecido *en su relación* con su medio circundante, sino que está «perturbado *en sí mismo*» precisamente porque no es capaz de sacarse fuera de la relación con su medio. Por muy diestro y sagaz que el animal sea en su medio, no es capaz de existir fuera de él. En este sentido, el animal *pertenece* a su medio. Frente al animal, el hombre sí tiene la posibilidad —como se dirá enseguida— de sacarse… al no-ocultamiento. Para establecer la diferencia lingüística, nosotros traducimos *sich benehmen* y *sich verhalten* respectivamente como «conducirse» y «comportarse». *Benommen,* «entorpecido», «perturbado», Heidegger lo emplea también en otras obras como participio objetivante de *nehmen*, «tomado» en el sentido de «sustraído»: el animal está perturbado o entorpecido en su modo de ser porque le es sustraída una cierta posibilidad, concretamente la posibilidad de percibir, *vernehmen*, algo en tanto que algo. Porque el animal no percibe algo en tanto que algo, Heidegger dice que es simplemente «absorbido», *hingenommen,* o «cautivado», *eingenommen*, por ello. [*N. del T.*] < <

[52] Manera de suceder, condiciones, forma de discurrir. <<

[53] *Auseinander-setzung*, cuando en el original aparece así separado, lo traducimos como «contra-posición», para conservar el paralelismo; y cuando en el original aparece sin separación, *Auseinandersetzung*, lo traducimos como «confrontación», para que el término tenga sentido en su contexto. [*N. del T.*] < <

[54] Cfr. arriba § 5 b). <<

[55] Para Platón, la ἰδέα se pone *por encima de* la ἀλήθεια, porque lo que se vuelve esencial para la ἰδέα (ψυχή) es la videncialidad, y no el desencubrimiento como realización de la esencia del ser. < <

[56] τὸ πέρας = límite, fin, objetivo. <<

[57] comparecencia - aspecto externo - distancia - objeto. < <

[58] ¡¿Sí y no?! < <

[59] Esbozo del esquema: añadido 7. <<

[60] παρέχειν: dar, enlazar. <<

[61] 342 ab. < <

[62] Cfr. 344 b. <<

[63] 343 b. <<

[64] En este párrafo se emplean diversos términos con la raíz común *Halt*, que no tiene correspondencia estricta en el castellano. *Halt* significa «asidero», y *haltnehmen*, «tomar asidero». *Haltung* es «postura», pero para conservar su sentido original, lo traducimos literalmente como «afianzamiento». *Gehaltenheit*, forma nominal de *sich halten an*, «ate-nerse a», significa «atenimiento», en el sentido de «tener que atenerse a algo», «estar sujeto a algo», «estar obligado a algo», y de modo correspondiente, *Haltungslosigkeit* significa «falta de sujeción», «no estar atenido». *Sich verhalten* significa «comportarse». *Standhalten*, «aguantar», «resistir». [*N. del T.*] <<

[65] Cfr. arriba § 15. < <

[66] [*N. del Ed.*: puesto entre paréntesis, pero no pronunciado durante la clase:] Sólo si *despertamos* este suceso, sin la presunción de que la historia puede leerse posteriormente por la noche; sin los criterios pueriles, como si la demostración de que esta tarea (que no es de hoy) ha resultado o no fuera, por ejemplo, acabar con el paro y cosas similares. Quien así piensa, tiene en el fondo la noción de que la esencia y el espíritu del hombre son algo que se consigue en la farmacia. < <

[67] Cfr. arriba § 2. <<

[68] Cfr. arriba § 15. <<

[69] *Platons Theaitetos oder Vom Wissen*, traducción de Friedrich Schleiermacher, nueva edición del Dr. Curt Woyte, Leipzig: Philip Reclam jun., 1916 (reedición inmodificada 1922). Cfr. hoy: *Platon, Sämtliche Werke, nach der Übersetzung von Friedrich Schleiermacher*, edición de Walter F. Otto y otros, 6 volúmenes, Reinbek: Rowohlt 1957-59; vol. 4 (1958), pp.
103-181
. <<

[70] *Übersetzen,* «traducir», significa literalmente «transponer». [*N. del T.*] < <

[71] En el original: (*das deutsche Un- in Unwahrheit*), «(el alemán *Un-* en *Unwahrheit*)». [*N. del T.*] < <

[72] Cambio de las raíces τρεκ y τρεπ. <<

[73] Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 3.ª. edición 1912, p. 60. <<

[74] Diels traduce: «Pero en realidad no percibimos nada falaz, sino sólo lo que se modifica conforme a la constitución *respectiva* de nuestro cuerpo y los *influjos* que manan a él u operan contra él». <<

[75] Cfr. más adelante § 39 b). <<

[76] Cfr. Teeteto 144 b 3: οἱ… λήθης γέμοντες. < <

[77] V. Añadido 8. <<

[78] V. Añadido 9. <<

[79] V. Añadido 10. <<

[80] V. Añadido 11. < <

[81] V. Añadido 12. <<

[82] V. Añadido 13. <<

[83] «*über* der Sache stehen und so sich *auf* die Sache *ver*stehen». *Verstehen*, «entender», está formado a partir de la raíz stehen, «estar». Para subrayar el parentesco de ambos verbos «estar» y «entender», en el texto original el prefijo aparece en cursiva: *ver*stehen. [*N. del T.*] < <

[84] La intervención que acomete es el pro-pósito según la aplicación de la *esencia* a lo ente, según la originalidad: *cómo* lo ente debe ser ente lo ente. Y esto, a su vez, es sostenido por y va emparejado con aquello donde el hombre se halla y se aprehende a sí mismo por vez primera y donde se anticipa: en el comienzo de la filosofía occidental (Heráclito, Parménides). < <

[85] Cfr. *Fedro*, 247 c 3 ss.: ὄψις como εἰπεῖν de la θέα de la οὐσία en el ὑπερουράνιος τόπος. <<

[86] Cfr. arriba § 6. <<

[87] Fragmento 5; Diels, H., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 1, 1912, 3.ª edición, p. 152, B 5. [*N. del Ed.*: a partir de la 5.ª edición de 1934 fragmento B 3.] < <

[88] En castellano, «percepción» también significa tanto el acto de percibir como el objeto percibido, lo dado en el acto de percibir. *Wahrnehmen*, «percibir», significa literalmente «tomar por verdadero», y por tanto «tener por verdadero». A partir de eso se entiende la tesis enunciada en el párrafo siguiente, según la cual poseer la verdad es lo mismo que estar percibido. [*N. del T.*] <<

[89] Los dos aspectos del δεινόν: 1. sería terrible lo que *sucedería* entonces: agrietamiento; 2. tremendo eso de lo que, no obstante, el hombre *sería capaz* entonces, en la destrucción. < <

[90] *Sichtsamkeit* lo traducimos como «videncialidad» para diferenciarlo de *Sichtbarkeit*, «visibilidad». *Sichtbar* califica lo que puede ser visto, lo «visible». *Sichtsam* califica a quien es capaz de tener visión, el «vidente». Así se hace clara una diferencia que en la raíz *Sicht*, «visión», es ambigua, porque, tanto en alemán como en castellano, y al igual que sucedía con «percepción», «visión» significa tanto el conjunto de lo visto como el acto de ver. Sobre esta ambigüedad Heidegger viene a hablar unos párrafos más abajo. [*N. del T.*] < <

[91] Citado libremente según 184 d 7 s.: εἴ τινι ἡμῶν αὐτῶν τῷ αὐτῷ. [*N. del Ed.*] < <

[92] *ver-nehmen. Vernehmen* significa «percibir» e «interrogar», pero al escribirla con separación del prefijo, *ver-nehmen*, se quiere señalar el carácter transitivo que tiene *nehmen*, «tomar». [*N. del T.*] < <

[93] 184 e 2; edición de Oxford: τὰ τοιαῦτα. <<

[94] V. Añadido 14. <<

[95] *Vernehmen* significa tanto «percibir» como «interrogar» en un sentido judicial o policial. [*N. del T.*] <<

[96] *Platons Werke*, traducción de Schleiermacher, 3.ª edición 1856, Parte II, vol. 1, p. 185. Cfr., edición Reclam (1922), p. 97; edición Rowohlt, vol. 4 (1958), p. 152. Sobre las ediciones, cfr. arriba, nota a § 17. <<

[97] V. Añadido 15. <<

[98] WW (Schleiermacher) II, 1 (1856. 3.ª edición), p. 186. Las versiones reelaboradas de la traducción de Schleiermacher en la edición de Reclam (cfr. arriba la nota al § 17), pp. 97 s., y en la edición de Rowohlt (ibíd.), p. 152 («el “es” o “no es”»), divergen de forma diversa de la versión original. [*N. del Ed.*] < <

[99] «Teeteto: me estás siguiendo magníficamente. Pues esto es justamente lo que estoy preguntando». (Schleiermacher), II 1 (1886 3.ª), p. 186. Cfr. Reclam p. 98; Rowohlt p. 152 [*N. del Ed.*]. < <

[100] Cfr. § 29. <<

[101] Cfr. arriba § 26, añadido 16. <<

[102] οἱ καλοί, cfr. *Leges* XII, 966 d. <<

[103] *Schönredner*, literalmente «alguien que habla bellamente», significa «adulador». [*N. del T.*] < <

[104] Verso 332 s. <<

[105] V. Añadido 17. <<

[106] Edición Rowohlt, p. 153: «dirigirse a». < <

[107] V. Añadido 18. < <

[108] Cfr. arriba apartado c). <<

[109] Puesto entre corchetes en el manuscrito, pero no pronunciado en las lecciones. (*N. del Ed.*). <<

[110] *Haben*, «tener», corresponde también a nuestro verbo auxiliar «haber». [*N. del T.*] < <

[111] Intervención y apartamiento. <<

[112] Cfr. arriba pp. 54 ss., 76 ss. < <

[113] *Ab-sicht*, «intención», es una palabra formada a partir de la raíz *Sicht*, «visión»: «con vistas a ello». [*N. del T.*] <<

[114] Se corresponde con el castellano «hacer una cosa con vistas a algo»: la cosa que estamos haciendo no es lo que tenemos en vista, y lo que tenemos en vista, justamente, no es lo que estamos viendo es ese momento, sino aquello con vistas a lo cual estamos viendo la cosa que estamos haciendo. Por eso ha dicho Heidegger que «tener en vista» tiene carácter medial y determinante del comportamiento. [*N. del T.*] <<

[115] WW (Schleiermacher) II, 2 (1856, 3.ª edición), p. 187. Igualmente Rowohlt, p. 153. Reclam, p. 100: «en lo concluido sobre ello». [*N. del ed.*]. <<

[116] Cfr. añadido 19 <<

[117] «*worauf alles an-kommt und worin es zusammen-kommt*», literalmente: «adonde todo llega y donde todo se junta». [*N. del T.*] <<

[118] *Física*, Libro 4, capítulo 14. <<

[119] Recordemos que *wahr-nehmen*, «percibir», significa literalmente «tomar como verdadero». [*N. del T.*] < <

[120] *in der Strebe. Strebe* significa «contrafuerte», «arbotante», «puntual», pero tiene la misma raíz que *streben*, «tender». [*N. del T.*]
<<

[121] Cfr. nota a § 15 sobre «παιδεία» como *Haltung*, «postura» no en el sentido de «actitud», sino en el sentido de estar atenido a algo, de «sujeción», «afianzamiento». [*N. del T.*] < <

[122] «Wer das Seinserstrebnis *verstehen* […] will, […] er muß sich *auf* sein eigenes Selbst *verstehen*». En esta frase hay un juego de palabras entre verstehen, «entender», y *sich verstehen auf*, «ser capaz de», «saber hacer». Por eso *verstehen* und *auf* aparecen respectivamente en cursiva. [*N. del T.*] < <

[123] WW (Schleiermacher) II, 1 (1856, 3.ª edición), p. 187. Cfr. Reclam, p. 100. Rowohlt, p. 153: «¿Puede alcanzarse la verdad de algo de lo cual no se haya alcanzado ni siquiera el ser?». (*N. del Ed.*). < <

[124] Cfr. arriba § 28; verso 332 s. < <

[125] Cfr. arriba § 28. < <

[126] WW (Schleiermacher) II, 1 (1856, 3.ª edición), p. 132. Asimismo Rowohlt, pp. 107 s., Reclam, p. 14: «… crea». [*N. del Ed.*]
<<

[127] Cfr. arriba § 18. <<

[128] V. Añadido 20. <<

[129] V. Añadido 21. <<

[130] Cfr. sin embargo 191 c 4 ss. (v. más adelante §§ 41 y 43). <<

[131] Cfr. arriba § 18. < <

[132] Así Reclam, p. 106. En cambio WW (Schleiermacher) II, 1 (1856 3.ª edición), p. 191 y Rowohlt, p. 157: «noción confundida». <<

[133] Concepto de «posición»: *positio, pro-positio*; cfr. Baumgarten y Kant. < <

[134] Herodoto, *Historiae* V, 105. <<

[135] Ser es comparecencia;
no-ser
, ausencia. ¡Pero también lo ausente puede *ser*! La ausencia es múltiple —y de modo correspondiente también la comparecencia—, según la *amplitud* de la temporalidad extática. < <

[136] Cfr. 191 d. <<

[137] Traducción al alemán de Schleiermacher: WW II, 1 (1856, 3.ª edición), pp. 202 s.; Rowohlt, p. 166. [*N. del Ed.*] <<

[138] *ein und derselbe Gegenstand ist gegen-uns-ständlich*: *Gegen-stand*, como el latín *ob-jectum*, significa literalmente «lo arrojado enfrente», «lo puesto enfrente»; *gegenständlich*, «objetual», *o gegen-uns-ständlich*, significa lo puesto frente a nosotros, lo que está enfrente de nosotros. [*N. del T.*] < <

[139] *daneben* significa «al lado de», pero también en el sentido de yerro, de no acertar en el centro, o de estar uno mismo descentrado. [*N. del T.*] < <

[140] El adverbio *versehentlich*, «por error», «por equivocación», está formado a partir de la raíz *sehen*, «ver». Es decir, «por error» significa por sí mismo «habiéndose equivocado al mirar». [*N. del T.*]
<<

[141] «Das sich ver-sehende An-*sehen* des Begegnenden (als Sokrates) ist ein un-richtiges An-*sprechen* des Begegnenden». En esta frase se da la clave del traspaso de la mirada al juicio en que consiste el «desplazamiento» del error de la mirada al lenguaje, concretamente en el paso del An-*sehen* al An-*sprechen*, que por ello están escritos con separación entre raíz —escrita en cursiva— y prefijo. *Ansehen*, «considerar», significa literalmente «mirar a». *Ansprechen*, que significa tanto «abordar» o «tratar» algo como «apelar» a alguien, significa literalmente «hablar a». [*N. del T.*] < <

[142] V. Añadido 22. <<

[143] V. Añadido 22. <<

[144] V. Añadido 4. <<

[145] Heidegger tomó la cita de los *Escritos tempranos*, que luego (1932) editó Siegfried Landshut, y que contienen una *Selección* de la *Miseria de la filosofía*. Cfr. Kröners Taschenbuchausgabe, Stuttgart 1953/68, p. 498. < <

[146] En el manuscrito, puesto detrás con un añadido: más tarde en ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ (cfr. más adelante § 12). <<

[147] Por eso ha caracterizado lo bello buscando términos inversos: *berückend*, «cautivador», «fascinante», «encantador», y *entrükkend*, «extasiante», «arrebatador»; *hält fest*, «atrapa», «retiene», «cautiva», y *hebt hinaus*, «eleva»; es algo a lo que podemos atenernos y que al mismo tiempo nos empuja más allá. [*N. del T.*] < <

[148] *Zug*, «empuje»; *Bezug*, «referencia»; *Grundzug*, «rasgo fundamental». [*N. del T.*] <<

[149] La forma alemana de escribir «Platón» es *Plato*. Por eso, para señalar que en el texto de Heidegger el nombre aparece escrito como *Platon*, siguiendo la forma griega, la «*n*» es puesta aquí en cursiva. [*N. del T.*] <<